


UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO









# Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum.

Von

Lic. **Gustav Anrich**
Privatdozent in Strassburg.



Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht.
1894.

Dem Andenken

meines lieben Grossvaters

D. Ludwig Immanuel Theodor Gerold

gestorben den 15. Dezember 1893

gewidmet.



# Inhalt.

## Zweiter Teil.

---

## Zur Beachtung!

Eingeklammerte Zahlen ohne nähere Bezeichnung hinter Kirchenväter-Citaten beziehn sich auf Bandnummer und Seitenzahl der Series Graeca von Migne's Patrologia. Die Series Latina ist mit Mlat. bezeichnet.

Irenaeus ist nach der Cambridger Ausgabe von Harvey (2 Bde. 1857); Clemens Alexandrinus nach der Oxforder Ausgabe von Dindorf (4 Bde. 1869) citirt.

C. I. A.; C. I. G.; C. I. L. = Corpus Inscriptionum Atticarum, Graecarum, Latinarum. Die römische Zahl giebt den Band, die arabische die Nummer der Inschrift an.

Die Namen der Verfasser der citirten Bücher sind nur da gesperrt gedruckt, wo dieselben erstmalig und mit vollem Titel angeführt werden.

---

Die Forschungen über die innere Entwicklung des Christentums innerhalb der griechisch-römischen Welt haben immer deutlicher zu Tage treten lassen, welche tiefgreifende und folgenschwere Verschiebung der Gesichtspunkte die Durchdringung der genuin christlichen Ideen durch den Geist der Antike zur Folge gehabt hat. Der genaueren Ergründung dieses geistigen Prozesses möchte die vorliegende Arbeit dadurch dienen, dass sie einen wichtigen Faktor desselben, das Mysterienwesen, einer genaueren Untersuchung unterzieht.

Dass dieses letztere für die Entwicklung des Christentums resp. für die Ausbildung kirchlicher Institutionen von Bedeutung gewesen, ist eine von der protestantischen Wissenschaft längst festgestellte Thatsache. Nur über die Art und Weise der Einwirkung haben sich Meinungsverschiedenheiten ergeben, die z. T. den jeweiligen Standpunkt der verschiedenen Zeiten und Forscher widerspiegeln.

Das Verdienst, für die Behandlung unsres Problems den festen Grund gelegt zu haben, gebührt Isaak Casaubonus. In seinen Exercitationes[1]) giebt derselbe einen Überblick über das antike Mysterienwesen, um dann nachzuweisen, wie die Terminologie desselben in der Kirche Aufnahme gefunden und in verschiedenen kirchlichen Institutionen ein Einfluss der Mysterienculte sich bemerkbar mache: in der Katechumenats- und Bussordnung mit ihren Graden, in der nächtlichen Zeit der Tauffeier, in der Entlassung vor der missa fidelium und in der Geheimhaltung der Tauf- und Abendmahlsriten. Verursacht scheint ihm dieser Thatbestand durch ein paedagogisches Interesse

[1]) De rebus sacris exercitationes XVI ad Baronii Prolegomena, Genev. 1655, p. 478—499.

der Kirchenlehrer. Wie einst Paulus an den Altar des Unbekannten Gottes angeknüpft, so hätten sie, da in religiösen Dingen der Mensch zäh am Hergebrachten halte, viele Namen und Gebräuche heidnischer Ceremonien mit Umdeutung ihres Sinnes beibehalten.

Diese klassischen Untersuchungen des grossen Genfer Philologen sind zweihundert Jahre lang nicht überholt worden. Im Interesse der theologischen Polemik gegen den katholischen Traditionsbeweis wandte sich nämlich, zumal seit der zwischen Schelstrate und Tentzel geführten Controverse, die Aufmerksamkeit bald ausschliesslich einer einzelnen Gruppe der unser Problem constituirenden und nur in ihrem Zusammenhange verständlichen Erscheinungen zu, der seit Dallaeus [1]) sogen. disciplina arcani — eine Isolirung, die samt der leicht missverständlichen Bezeichnung oft verhängnisvoll geworden ist. Im Anschluss an Casaubonus leiteten Albertinus, Meier und Tentzel [2]) die Arcandisciplin aus dem Mysterienwesen ab, letzterer mit der bemerkenswerten Erklärung, dass hier nicht eine von der Kirche bewusst getroffene Einrichtung, sondern vielmehr ein durch alte Gewohnheit der heidnischen Proselyten allmählich in die kirchliche Sitte eingedrungener Brauch vorliege [3]). Dieselbe Ansicht finden wir im folgenden Jh. durch Schedius vertreten, während Clarkson wieder von bewusster Nachbildung der heidnischen Sitte zwecks Anlockung von Proselyten redet [4]).

---

[1]) De scriptis, quae sub Dionysii Ar. et Ignatii nominibus circumferuntur, Genev. 1666, p. 142.

[2]) E. Albertinus, de eucharistiae sacramento, Daventr. 1654 fol., p. 707 sq. — G. Th. Meier, de recondita veteris ecclesiae theologia, Helmst. 1670 (mir nicht zugänglich). — W. E. Tentzelii Exercitationes selectae, pars II, Lips. et Francof. 1692, p. 9. 213.

[3]) L. c. 9 sacra quaedam in ecclesia . . . privato instituto consilioque tegerentur. nec enim ex ullo ecclesiae canone aut decreto id factum legitur, sed tacitis moribus ex consuetudine gentilium cum Christianis et reliquiis paganismi in communem quendam utriusque ecclesiae usum potius quam jus et solemnem disciplinam sensim transiit.

[4]) J. L. Schedius, commentatio de sacris opertis veterum Christianorum, Gott. 1790, p. 11. 27. — D. Clarkson, discours sur les liturgies, trad. de l'Angl., Rotterd. 1716, p. 42.

Mosheim, Stark und Creuzer brachten das Problem wieder in der Ausdehnung zur Sprache, in der es Casaubonus behandelt hatte, ohne in ihren Nachweisungen wesentlich über ihn hinauszukommen [1]). Dem Rationalismus musste ohnehin das Verständnis für die letzten Ursachen dieses Prozesses fern liegen; redet doch z. B. Planck von der „kindischen Absicht, auch von christlichen Mysterien sprechen zu können und dieselben als Lockungsmittel zu benutzen" [2]).

An einschlägigen Arbeiten aus unserm Jh. sind zunächst die Untersuchungen von Frommann, Theodosius Harnack, Zezschwitz und Bonwetsch über die Arcandisciplin zu nennen [3]). Nach dem ersteren hätten Verfolgung und Spott der Heiden die Christen gezwungen, ihren Gottesdienst nach aussen hin streng abzuschliessen. Gleichzeitig sei in der damaligen Gesellschaft, insbesondere durch die Wirkung der mystischen Philosophie, eine Vorliebe für das Geheimnisvolle zu Tage getreten, und so hätten denn übertretende Griechen den schon vorgefundenen christlichen Geheimcult nach Analogie der Mysterienculte ausgebildet. Zezschwitz constatirt umfassende Entlehnungen aus den Mysterienculten und weist insbesondre die Aufnahme der Mysterien-Terminologie ausführlich nach. Um so entschiedener stellt er, von seinen Anschauungen über das Wesen der Kirche bestimmt, jede Beeinflussung des Christentums durch die geistige Atmosphäre der Mysterienculte in Abrede. Die Kirche, in deren Wesen „der Gedanke begründet liege, durch Initiation zur Communion zu führen", habe, durch Zeitumstände

---

[1]) L. v. Mosheim, de rebus Christianorum ante Constantinum M. commentarii, Helmst. 1753, p. 319 sq.; Institutionum historiae eccl. libri IV, ed. 2, Helmst. 1764, p. 83. — J. A. Stark, Tralatitia ex Gentilismo in religionem Christianam, Regimont. 1774, p. 7—17. — Fr. Creuzer, Symbolik u. Mythologie der alten Völker, IV$^2$ 1821, p. 501.

[2]) Gesch. d. christlichen Gesellschafts-Verfassung I, 1803, p. 206 f.

[3]) Frommann, de disciplina arcani, 1833, p. 78. — Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. u. altkathol. Zeitalter, 1854, p. 1—66. — G. v. Zezschwitz, System der christl.-kirchlichen Katechetik I, 1863, 154—209; Herzogs Real-Encyclop.$^2$ I, 637—645. — N. Bonwetsch, Wesen, Entstehung u. Fortgang der Arcandisciplin, Zeitschr. f. d. historische Theologie, 1873, 201—299.

dazu genötigt, aus paedagogischer Absicht eine Reihe von Formen zur Ausgestaltung ihrer Erziehung und ihres Cultuslebens in bewusster, selbständiger Weise den Mysterien entlehnt, aber die Verwendung dieser Formen sei genuin christlichen Ursprungs. Bonwetsch sucht im Anschluss an Harnack den Gedanken durchzuführen, dass die durch Aufnahme heidnischer Gedanken bedingte gesetzlich-dualistische und hierarchische Entwicklung der Kirche die Auffassung ihres Cultus als Mysterium zur Folge gehabt; denn eben das Wesen der Mysterien „stelle sich dar als ein auf consequentem Dualismus ruhender Cultus“. Diese Gleichheit der beiderseitigen Grundgedanken, dazu Accomodation an die halbheidnische Menge, habe, insbesondre nach dem Siege des Christentums, zur Aufnahme der Sprache und Form der heidnischen Mysterien geführt, was dann betreffs der Terminologie ausführlich dargetan wird.

In den letzten Jahren haben Edwin Hatch und Heinrich Holtzmann das Verständnis unsrer Frage bedeutend gefördert [1]. Beide weisen auf die Umbildung des Glaubens zum Mysterium hin und untersuchen dann, welche Änderungen in der Auffassung, rituellen Ausgestaltung und Terminologie von Taufe und Abendmahl auf die Mysterienculte zurückzuführen sind. Die Einwirkung derselben stellt sich ihnen als eine Seite des allgemeinen Umbildungsprozesses dar, den das Christentum in der antiken Welt erfahren hat, so dass die Gesamtauffassung dieses letzteren die Beurteilung dieser seiner Teilerscheinung notwendig bedingt.

Auf den folgenden Blättern sollen diese Untersuchungen auf etwas breiterer Grundlage wieder aufgenommen werden. Eine sichere Beantwortung aller hierbei auftauchenden Fragen wird freilich stets nur bis zu einem gewissen Grade möglich sein. Dies ist — abgesehen von unsrer höchst lückenhaften Kenntnis der antiken Mysterienculte — im Wesen der Sache selbst begründet. Wenn wir nämlich auf die letzten Ursachen der ganzen

---

[1]) Hatch, Griechentum u. Christentum, deutsch v. Preuschen, 1892, 210—229. Dieses Capitel, das H. nicht mehr selber redigirt hat, u. zumal sein erster Abschnitt, ist wohl die schwächste Partie des geistvollen Buches. — Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche, Theol. Abhandlungen Weizsäcker gew., 1892, 66—76.

hier zur Frage stehenden Erscheinung zurückgehen, so bewegen wir uns in der Sphäre des religiösen Gefühlslebens. Der Hellenisirungsprozess vollzieht sich hier nicht auf intellektuellem, sondern auf religiös-psychologischem Gebiete; es handelt sich also darum, zu zeigen, wie die religiöse Grundstimmung, welche die Auffassung der Religion bedingt und die cultische Feier beherrscht, unter Einfluss gewisser Faktoren charakteristische Umprägungen erleidet. Eine Umbildung auf diesem Gebiete — gleichsam ein psychologischer Naturprozess — vollzieht sich aber weit stiller und unbewusster als etwa die ihr parallele dogmatische Entwicklung, ist daher auch nicht in so bestimmter Weise in ihren Stadien zu verfolgen wie diese letztere. Dazu kommt, dass für jene die religiösen Anschauungen und Gefühle grade der grossen Masse von bestimmender Bedeutung gewesen sind und somit die treibenden Kräfte grossenteils in solchen Kreisen ihren Ursprung haben, die sich literarisch überhaupt nicht betätigt haben; daher sie, bevor sie an die Oberfläche treten und für uns sichtbar werden, schon geraume Zeit eine uns verborgene Wirkung ausgeübt haben können. Dies mit ein Grund, weshalb die Anfänge der uns beschäftigenden Entwicklung in tiefes Dunkel gehüllt sind.

Endlich lassen sich in der Kaiserzeit die Mysterien nicht mehr isoliren, sondern bilden einen integrirenden Bestandteil der neuerwachten und neugearteten Religiosität, die ihrerseits wieder in der neupythagoraeischen und neuplatonischen Philosophie ihre greifbarste Ausprägung gefunden hat. So ergiebt sich die Notwendigkeit einer Betrachtung des Mysterienwesens im Rahmen und in seiner Verknüpfung mit der religiösen Cultur der spätern Antike, in die auch die neuplatonische Philosophie mit ihren Vorläufern einzurechnen ist.

Um für die Untersuchung einen festen Boden zu gewinnen, ist zunächst ein zusammenhängender Überblick über das Wesen, die Entwicklung und religiöse Bedeutung der Mysterienculte nebst einer Darlegung ihrer Stellung und ihres Einflusses in der geistigen Cultur der christlichen Jahrhunderte erforderlich.

So ergeben sich die beiden Hauptteile der vorliegenden Arbeit.

---

# Erster Teil.

## Erstes Capitel.

## Überblick über die Entwicklung des griechischen Mysterienwesens.

Die Mysterienculte des spätern Altertums stellen sich uns z. T. als eine Mischung von griechischen und orientalischen Elementen dar. Haben doch manche orientalische Culte grade in Mysterienform im römischen Weltreiche weite Verbreitung gefunden. Diese Form selbst aber ist in der charakteristischen Ausbildung, in der sie uns hier entgegentritt, eine spezifisch griechische, durch die religiöse und cultische Entwicklung Griechenlands bedingte und im Laufe derselben allmählich ausgeprägte. Auf sie müssen wir daher zurückgreifen, um das Wesen des Mysteriencults zu ergründen [1]).

---

[1]) Literatur über das Mysterienwesen: Die neuere Forschung wird eingeleitet durch das epochemachende Werk von Chr. A. Lobeck, Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis, 2 Bde 1829, noch heute unentbehrlich als weitaus vollständigste, leider nicht ebenso übersichtliche, Sammlung des Quellenmaterials. Die früheren Arbeiten wurden durch dies Werk sämtlich antiquirt, doch ist Sainte-Croix, recherches sur les mystères du paganisme, 2. Aufl. mit Noten von S. de Sacy 1817, um des Materiales willen immer noch schätzbar. Von weitern Arbeiten seien genannt: O. Müller, Art. „Eleusinien" in Ersch u. Grubers Encyclop., 1te Sect. Bd. 33 (1840), 268—296 = Kleine deutsche Schriften II, 1847, 242—311. — L. Preller, Demeter u. Persephone 1837; Griech. Mythologie [3] 1872; Art. „Mysterien" u.

## I.

1. Von ältester Zeit her gab es in der griechischen Religionsübung eine grosse Anzahl von geheimen Begehungen. Geheim waren dieselben als geschlossene Culte, sofern nur ein bestimmt abgegrenzter Kreis, die Angehörigen einer Familie, eines Geschlechts, die Bürger einer civitas zur Teilnahme an denselben berechtigt und ihre Gebräuche vor jedem andern streng geheim gehalten wurden [1]).

Von den Gottheiten waren es die chthonischen, deren Cult diese Form des Geheimdienstes eignete. Zahlreiche Städte Griechenlands, Siciliens und Unteritaliens haben das ganze Altertum hindurch ihre Mysterien der Demeter und Persephone gefeiert [2]). Als den Gottheiten der Erde gewidmet haben diese Mysterien stets in irgendwelcher Art Bezug auf die Unterwelt und die dort hausenden Abgeschiedenen, wie denn die Vorstellungen über diese Gottheiten mit dem Seelenglauben der älteren Zeit in nahem Zusammenhang stehen [3]). So berühren sich die Mysterien nach Inhalt und Form zunächst mit dem Heroencult, der sich seinerseits von dem im Seelenglauben wurzelnden Familiencult nur durch die Erweiterung der Cultgemeinde unterscheidet [4]). So wird der Schluss mindestens nahegelegt, dass sich die Form des Mysteriendienstes durch allmähliche Erweiterung

---

„Eleusinien" in Paulys RE. V u. III. — Haupt, de myster. causis et rationibus 1853. — Döllinger, Heidentum u. Judentum 1857. — A. Maury, histoire des religions de la Grèce antique II, 1857. — Herrmann-Stark, Gottesdienstl. Altertümer d. Griechen 1858. — Welcker, Griech. Götterlehre 1857 ff., bes. II. — Fr. Lenormant, Recherches archéol. à Eleus. 1862; Monographie de la voie sacrée Eleusinienne 1864; The Eleusinian mysteries, Contemp. Review 1880, I, 847 ff., II, 119 ff.. 412 ff. — Chr. Petersen in Ersch u. Grubers Encyclop., 1te Sect. Bd. 82, 219—380 (1864). — A. Mommsen, Heortologie 1864. — P. Decharme, Mythologie de la Grèce antique 1879. — Rubensohn, Die Mysterienheiligtümer in Eleusis u. Samothrake 1892. — A. Dieterich, Nekyia 1893. — E. Rohde, Psyche 1894.

[1]) Vgl., namentlich über d. Familiencult, Fustel de Coulanges, La cité antique, 1864.

[2]) S. d. Übersicht bei Preller, Demeter u. Perseph.

[3]) Rohde, Psyche 187 ff. [4]) Rohde 220.

aus dem häuslichen Cult entwickelt habe. Ein ziemlich schlagender Beweis für diese Annahme liegt in der Übereinstimmung eines Teils der Hochzeitsbräuche mit den Riten der Mysterienweihe: auch die ersteren dienen einer Einweihung, nämlich der der Braut in den Familiencult ihres künftigen Gatten [1]).

2. Aus der grossen Menge von Geheimdiensten unterirdischer Gottheiten sehn wir nun die Mysterien von Eleusis allmählich hervortreten und sich dank einer besonderen Weiterentwicklung zu einzigartiger Bedeutung erheben. Ursprünglich mochten sich dieselben von andern Geheimculten nicht wesentlich unterschieden haben. Die Teilnahme an denselben war das Privileg eines engen Kreises eleusinischer Geschlechter [2]). Eine Änderung trat ein, als Eleusis die athenische Oberhoheit anerkennen musste. Für die verlorne politische Bedeutung wurde die Stadt dadurch entschädigt, dass ihre Mysterien, deren oberste Priestertümer in den alteleusinischen Geschlechtern erblich blieben, zum athenischen Staatscult erhoben wurden. Im sechsten Jh. müssen die Mysterien im Zusammenhang mit den neuerwachten religiösen Bedürfnissen durchgreifende Änderungen erfahren haben [3]), wie denn auch der Bau des ersten ansehnlicheren *τελεστήριον* in die Zeit der Pisistratiden fällt [4]). Der Götterkreis erweitert und erneuert sich; neben Demeter und Persephone tritt der unterweltliche Jakchos und andere Gestalten; die athenischen Mysterien von Agrae werden als vorbereitende „Kleine Mysterien" mit den Eleusinien verbunden.

Der Kreis der am Feste teilnehmenden wird grösser und grösser, bis durch die Stellung Athens, durch den besondern religiösen Gehalt der Weihen und jedenfalls auch mit unter Einfluss des äussern Pompes, mit dem sie von staatswegen ausgestattet werden, die Eleusinien ein panhellenisches Fest geworden sind. Alle Griechen werden in der historischen Zeit zu den Weihen zugelassen: Männer, Frauen und Kinder, Freie und Sklaven. Damit ist nun ein ganz singulärer Zustand [5]) geschaffen,

---

[1]) Fustel de Coulanges 44 ff. [2]) Rohde 258.

[3]) v. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen (Philologische Unters. VII, 1884) 209; Rohde 260 f.

[4]) Rubensohn 22 f.; 195. [5]) Rohde 264; v. Wilamowitz 210.

der die Eleusinien von den sonstigen Mysterienculten der *πάτριοι θεοί* charakteristisch unterscheidet: hier sind es durch staatliche Einrichtung oder Bande des Bluts fest abgegrenzte Gemeinschaften, denen als solchen auch ein geschlossener Cult eignet, während in Eleusis die Teilnahme an der Weihe jedem freisteht und die Mysteriengemeinde erst geschaffen werden muss, — ein bedeutungsvoller Unterschied von den sonstigen staatlichen Culten, die alle die staatliche Gemeinschaft zur Basis haben.

3. Die „Grossen Mysterien" von Eleusis wurden alljährlich im September begangen. Die zehn Tage dauernde Feier nahm in Athen ihren Anfang, um dort wieder ihren Abschluss zu finden. Den ersteren bezeichnete die feierliche Verkündigung des Herolds (*πρόρρησις*) und die Versammlung der Mysten (*ἀγυρμός*). Am zweiten, nach dem an ihm erschallenden Rufe *ἅλαδε μύσται* benannten, Tage begaben sich die Mysten in gemeinsamem Zuge — *ἡ ἅλαδε ἔλασις* [1]) — nach den Salzwasserseeen an der Küste in der Nähe der Hauptstadt, in denen unter Leitung des *ὑδρανός* [2]) die Reinigung der Einzuweihenden vor sich ging. An den folgenden Tagen fanden Opfer statt, wahrscheinlich im Eleusinion zu Athen. Einen Höhepunkt des Festes bildete der feierliche, einen ganzen Tag in Anspruch nehmende Jakchoszug, der unter ausgelassenen Scherzen das Jakchosbild aus dem athenischen Jakcheion nach Eleusis überführte. Daran schlossen sich die Einweihungen und die heiligen *παννυχίδες* von Eleusis, in denen sich in dem grossen, mehrere Tausende fassenden Mysterientempel das heilige Drama vor den Augen der Epopten abspielte. Zur Epoptie wurde man erst bei einem zweiten Besuch der Eleusinischen Feier zugelassen [3]); es

---

[1]) So auf einer in Eleusis kürzlich entdeckten Inschrift, *Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική* 1887, p. 177.

[2]) Wenigstens legt die Erklärung von *ὑδρανός* bei Hesychius s. v. als *ὁ ἁγνιστὴς τῶν Ἐλευσινίων* eine solche Annahme nahe.

[3]) Plutarch, Demetr. 26. Dem. schrieb nach Athen, *ὅτι βούλεται εὐθὺς μυηθῆναι καὶ τὴν τελετὴν ἅπασαν ἀπὸ τῶν μικρῶν ἄχρι τῶν ἐποπτικῶν παραλαβεῖν;* dies war nicht erlaubt, *ἐπώπτευον δὲ τοὐλάχιστον ἀπὸ τῶν μεγάλων ἐνιαυτὸν διαλείποντες.* Schol. ad Aristoph. Ran. 757 (IV, 2 p. 96 Dindorf) *οἱ παραλαβόντες τὰ μυστήρια τῷ αὖθις ἐνιαυτῷ ἐφορῶσιν αὐτὰ καὶ ἐποπτεύουσιν.* Seneca, quaest. nat. VII, 31

war mithin, da ein Empfang der Eleusinischen Weihe nur nach vorheriger Teilnahme an den im Frühling gefeierten [1]) „Kleinen Mysterien" von Agrae möglich war, ein Zeitraum von mindestens anderthalb Jahren erforderlich, um zur Epoptie zu gelangen.

4. Welches waren nun die Wirkungen, die man sich von dieser Weihe versprach; welches der die Eleusinien vor allen andern Demeter-Mysterien auszeichnende religiöse Gehalt der Feier?

Die Antwort ist kurz die, dass die Weihen ihren Teilnehmern ein glückliches Loos im Jenseits in Aussicht stellen [2]). Eine Reihe bestimmter und übereinstimmender Zeugnisse erhebt dies über jeden Zweifel.

*Ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,*
*ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος, οὔποθ' ὁμοίως*
*αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι*

schliesst der Demeterhymnus, und wie eine Variation dieser Worte klingen die Verse des Sophokles [3])

*ὦ τρισόλβιοι*
*κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη*
*μόλωσ' εἰς Ἅιδου· τοῖςδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ*
*ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.*

Dazu kommt Pindars berühmtes Fragment [4])

*Ὄλβιος ὅστις ἰδὼν ἐκεῖνα κοίλαν*
*εἶσιν ὑπὸ χθόνα· οἶδεν μὲν βιότοιο τελευτάν,*
*οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχαν,*

---

servat Eleusis, quod ostendat revisentibus. Harpocrat. p. 124 *οἱ μυηθέντες ἐν Ἐλευσῖνι ἐν τῇ δευτέρᾳ μυήσει ἐποπτεύειν λέγονται.* Die Behauptung Tertullians adv. Val. 1 (II, 381 Oehler) epoptas quinquiennium instituunt beruht wohl auf Verwechslung mit der *πενταετὴς σιωπή* der Pythagoraeer, vgl. Lobeck 32.

[1]) In spätrer Zeit kam auch wohl, wahrscheinlich der auswärtigen Festgäste wegen, eine zweite Begehung der Kleinen Myst. direkt vor den Grossen vor: Eleusin. Inschr. Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1887 p. 177 *τῶν πρὸς Ἄγραν μυστηρίων γενομένων δὶς ἐν τῷ ἐνιαυτῷ διὰ τὸ συντελεῖσθαι τὰ Ἐλευσίνια.*

[2]) Zum folg. s. bes. Rohde 267 ff.

[3]) Bei Plut., de audiend. poet. 3 (I, 25 Dübn.).

[4]) Pind. ed. Ty. Mommsen p. 470.

und eine ganze Reihe weiterer Stellen [1]) reiht sich diesen ältesten und berühmtesten Zeugnissen an.

Daher denn die früher herrschende Ansicht, in den Eleusinien sei, von geheimnisvoller Symbolik verhüllt, das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele mitgeteilt worden. Zu dem Wechsel des Naturlebens, dessen Absterben und Wiedererwachen ja den Mythus von Demeter und Kore erzeugt hat, habe man des Menschen Loos in Parallele gesetzt, und so sei das Wiederaufkeimen des in den Schoss der Erde gesenkten Samenkorns zum bedeutungsvollen Symbol der aus dem Grabesdunkel zu neuem Leben erwachenden Seele geworden [2]). Allein zunächst wäre diese Symbolik ganz unzutreffend, denn nicht um Auferstehung handelt es sich, sondern um seliges Leben drunten in der Erde Schoss, wo die Erdgöttinnen hausen, weshalb auch die Eleusinien im Herbst gefeiert werden, d. h. zur Zeit wo Persephone wieder in ihr unterirdisches Reich einzieht [3]).

---

[1]) Z. B. Crinag., ep. 30 (Lobeck 69); Isokr., Paneg. 28; Cic. de legg. II, 14; Ael. Arist., Eleus. or. (I, 259 Jebb), Panath. (I, 185 J.).

[2]) So z. B. O. Müller, l. c. II, 302. E. Curtius, Altertum u. Gegenwart² 229; Athen u. Eleusis 10.

[3]) Als Consequenz der eben zurückgewiesenen Annahme ergiebt sich natürlich das Postulat, dass in den Eleusinien nicht blos die *κάϑοδος*, sondern hernach auch die *ἄνοδος* der Kore dargestellt worden sei (O. Müller II, 299), was durch die Jahreszeit der Feier ausgeschlossen wird. — Dass Ähren resp. Garben in El. eine Rolle spielen, erklärt sich aus dem Doppelcharakter der chthonischen Gottheiten als Götter der Unterwelt einerseits und Spender des Erntesegens andrerseits. Der agrarische Charakter der Feier scheint in der Urzeit vorherrschend gewesen zu sein, während die spätre Entwicklung ihn zurücktreten liess. Es zeigt sich dies auch darin, dass neben dem Kreise der Mysteriengottheiten ein mit demselben nur teilweise zusammenfallender, offenbar älterer, agrarischer Götterkreis in El. seine Cultstätte hatte. Vgl. Rubensohn 37 u. 61. Die Nachricht der Philosophum. V, 8 p. 162 Dunck. vom *τεϑερισμένος στάχυς* als *τὸ μέγα καὶ ϑαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν μυστήριον* der Eleusinien erhält ihre Bestätigung durch ein von Fr. Lenormant Gazette archéol. 1879, 32 wiedergegebenes u. besprochenes Vasenbild. Nach Himerius, orat. VII, 2 *Ἀττικὸς νόμος Ἐλευσινάδε φῶς μύστας φέρειν κελεύει καὶ δράγματα, ἡμέρου βίου γνωρίσματα* scheinen Getreidegarben in Prozession einhergetragen worden zu sein.

Sodann ist die Ansicht, in den Eleusinien sei die Überzeugung von der Unsterblichkeit gewonnen worden, in dieser Fassung unzutreffend. Der Begriff der „Unsterblichkeit“ ist hier überhaupt auszuschliessen. Es waren vielmehr die alten volkstümlichen Vorstellungen über die Unterwelt, die hier weiter entwickelt waren. Die Weiterexistenz des Menschen als bewussten Wesens im Hades war allgemeiner, dem Seelencult zu Grunde liegender Glaube, der wohl in allen Demeter-Mysterien irgendwelche Rolle spielte. Dieser Glaube wurde hier mit besondrer Energie betont und mit neuem Inhalte erfüllt. An Stelle trüben, schattenhaften Vegetirens wurde ein wirkliches „Leben“ im seligen Verein mit den Göttern in Aussicht gestellt und eine greifbare Vorstellung von demselben geboten. Das sind die „schönen Hoffnungen“, die immer wieder als Frucht der Eleusinienweihe gerühmt werden. Auf welche Weise dieselben erzeugt wurden, ist freilich nicht völlig klar: zum Teil erwiesenermassen durch scenische Darstellungen [1]), zum Teil wohl auch durch Verkündigungen des Hierophanten bei der Epoptie [2]) und durch die hier gewonnene Gewissheit der Gnade der Göttinnen, deren Statuen man schauen durfte. Von einer Mitteilung einer diesbezüglichen geheimen „Lehre“ kann jedenfalls keine Rede sein; das intellektuelle Moment spielt hier gar keine Rolle, es wird nichts bewiesen [3]). Viel richtiger wird man von einer Offenbarung reden [4]), die man erlebte und der eben dadurch unmittelbare Gewissheit eignete.

Wann und wie sich in Eleusis diese Weiterentwicklung der alten Vorstellungen vom Jenseits vollzogen hat, darüber fehlt

---

[1]) Plutarch, fragm. de anim. 2 (fr. ed. Dübn. p. 9); Lucian, Catapl. 22 (I, 335 Bekk.).

[2]) *ἱεροφαντικαὶ ῥήσεις* Rohde 275. Auch hat man aus der Ähnlichkeit des Sophokles-Fragmentes mit d. Schluss des Demeterhymnus auf eine beiden zu Grunde liegende Cultformel geschlossen, so Welcker II, 523.

[3]) Ebendies erwähnt als den Mysterien charakteristisch Plutarch, de defect. orac. 22 (I, 514 Dübn.) *ταῦτα περὶ τούτων μυθολογοῦντος ἤκουον ἀτεχνῶς, καθάπερ ἐν τελετῇ καὶ μυήσει μηδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου μηδὲ πίστιν ἐπιφέροντος.*

[4]) v. Wilamowitz, Homer. Unters. 208.

jede positive Nachricht. Allgemeinere Erwägungen legen nahe, dieselbe in das für die cultischen Institutionen Griechenlands grundlegende sechste Jahrhundert zu verlegen. Dasselbe war in eminentem Sinne ein religiöses Zeitalter, in dem insbesondre auch die Gedanken der Menschen sich mehr als bisher dem Jenseits zuwandten: das zeigt die Zunahme der Heroenverehrung, das zeigt vor allem das Aufkommen der pythagoraeischen und orphischen Sekte. Meist hat man einen direkten Einfluss des Orphismus auf die Neugestaltung der Eleusinischen Weihen angenommen [1]). Wie dem auch sein mag, es sind jedenfalls dieselben religiösen Kräfte, die in manchfach abgestufter Weise in diesen Bildungen ihre Verkörperung gefunden haben.

Eben diese Offenbarungen betreffs eines glücklichen Looses im Jenseits sind es gewesen, welche unzählige Festgenossen nach Eleusis geführt und die Begehung der Mysterien zu einem panhellenischen Feste gestaltet haben. Unter allem, heisst es, was die Frömmigkeit angeht, hätten die älteren Hellenen die Eleusinien um so viel höher geschätzt, als sie die Götter vor den Heroen ehrten [2]). In der That müssen um die Wende des sechsten und fünften Jahrhunderts die Eleusinien von hervorragender religiöser Bedeutung gewesen sein [3]); und die begeisterten Verse, in denen ein Pindar und Sophokles diese Weihen gefeiert [4]), lassen uns ahnen, dass auch die Besten ihres Volkes damals aus diesen Offenbarungen Trost und Hoffnung geschöpft haben. Als dann später andre Mächte, namentlich die Philosophie mit ihrem auf eigne Kraft vertrauenden verstandesmässigen Erfassen der Dinge, die Führung übernahmen, konnte der Einfluss der Eleusinischen Mysterien, wie der Religion überhaupt, auf die geistige Entwicklung nicht mehr derselbe bleiben. Im religiösen Leben des Volkes werden sie stets von grosser Bedeutung geblieben und namentlich für die Ausbildung des religiösen Gefühls und der Phantasie wichtig gewesen sein.

---

[1]) Nur Rohde, Psyche 262 hat diese Annahme nachdrücklich zurückgewiesen.

[2]) Pausanias 10, 31. [3]) Wilamowitz, Homer. Unters. 208.

[4]) S. o. S. 10. Vgl. auch das Gebet des Aeschylus bei Aristophanes Ran. 913: Demeter, die Du auferzogest meinen Geist, Gieb dass ich würdig Deiner heilgen Weihen sei.

## II.

Haben wir bis jetzt diejenigen Mysterien, die sich aus dem alten Seelencult entwickelt haben, samt den daraus hervorgegangenen Bildungen betrachtet, so ist nun eine weitere Gruppe von Erscheinungen ins Auge zu fassen, deren Ursprung ein ganz andrer ist.

1. Ein von der sonstigen griechischen Religionsübung merklich abweichender Charakter ist dem Cult des Dionysos eigen [1]). Dies liegt daran, dass der Cult sowohl als die Gottheit, der er gewidmet ist, nicht ursprünglich griechischen Ursprungs sind. Dionysos war der Hauptgott der thrakischen Völkerschaften, von den verschiedenen Stämmen derselben mit verschiedenen Namen benannt, unter denen Sabos, Sabazios die häufigsten sind. Sein Cult ist ein orgiastisch-ekstatischer, auf Bergeshöhen in dunkler Nacht im Scheine der Fackeln begangen, unter wilder Musik und gellendem Jauchzen. Die Feiernden, zum grösseren Teile Frauen, mit langwallenden Gewändern und Rehfellen bekleidet, Dolche, Thyrsosstäbe und heilige Schlangen in den Händen schwingend, eilen dahin, bis zur Erschöpfung in wirbelndem Rundtanze sich drehend. Alles zielt darauf ab, die Ekstase, den heiligen Wahnsinn zu erzeugen, in dem sich der Begeisterte der leiblichen Schranken enthoben und mit dem Gott und seiner Geisterschaar eins fühlt.

Dieser thrakische Gott und sein Cult werden nun von den Griechen übernommen und mit ihnen eine dem griechischen Geiste bisher nicht eignende Erscheinungsform religiösen Lebens, die Ekstase und der religiöse Enthusiasmus. Freilich, wie der Name des Gottes hellenisirt und sein ganzes Wesen mit neuem reicheren Inhalte erfüllt wird, so hat auch sein Cult viele Umwandlungen durchzumachen. Im Festkalender der Städte gab es Dionysische Feste, denen das ekstatische Moment vollkommen fehlte. Mancherorts, und so namentlich in Delphi, erhielten sich jedoch schwärmerische Nachtfeiern des Dionysos, in denen, mehr oder minder gemildert, der alte Orgiasmus noch zu Tage trat. Freilich, was ursprünglich unwiderstehlicher Drang gewesen,

---

[1]) Der folgende Abschnitt basirt auf Rohde, Psyche 295 ff.

das war jetzt in den meisten Fällen nur vom Cultus geforderte künstliche Nachahmung [1]), und die ursprünglichen Ausstattungsstücke der Bacchanten wurden nun zu heiligen Symbolen. So entwickelte sich in verschiedenartigen Ausprägungen ein neuer Zweig des Mysterienwesens: die Dionysischen Orgien mit ihren enthusiastischen Feiern im nächtlichen Dunkel des Bergwaldes, ihren mystischen Symbolen und geheimen Begehungen.

2. Es muss eine religiös aufgeregte Zeit gewesen sein, in der sich dieser orgiastische thrakische Cult in Griechenland durchgesetzt hat. Dies wird durch die Thatsache bestätigt, dass sich im Zusammenhange mit dieser Reception die Kathartik zu vorher ungeahnter Bedeutung entwickelt hat [2]). Die ekstatischen Seher, in deren Auftreten sich der Geist der Dionysosreligion kundgiebt, sind sämtlich auch Reinigungspriester.

Nicht aus sittlicher Selbstbeurteilung des Menschen, nicht aus der Sehnsucht, durch religiöse Begehungen die das Gewissen befleckende Sündenschuld zu tilgen, ist die Kathartik entsprungen. Ihr liegt vielmehr die Annahme zu Grunde, dass der Mensch von unsichtbaren feindlichen Mächten, Dämonen, umgeben ist, deren Berührung ihn, sowie sein Haus, sein Feuer und Wasser, verunreinigt, resp. denen er durch gewisse als verunreinigend geltenden Handlungen und Erlebnisse verfallen ist. Er ist dadurch mit einer äusseren Befleckung, einem *μίασμα*, behaftet, das sich von ihm aus wie ein ansteckendes Gift weiter verbreiten kann. Dieses ist nun durch religiöse Gebräuche zu tilgen, unter denen Waschungen, Abreibungen, Reinigung durch Feuer und Räucherung die gewöhnlichsten sind. Das sind keineswegs symbolische Handlungen; vielmehr ist die Vorstellung die, dass das dem Menschen äusserlich anklebende, als etwas durchaus reales gedachte *μίασμα* in das zur Reinigung dienende Element übergeht: Wasser, Feuer und Rauch; Lehm und Kleie, die zur Abreibung dienen; Wolle und Thiervliesse, mit denen der zu reinigende bedeckt wird; das Blut des Opfertieres, das bei der Mord-

---

[1]) Rohde, Psyche 343.

[2]) Rohde, Psyche 358 ff., wo auch ein reiches Material. Als Materialsammlung sehr schätzbar ist J. Lomeier, de veterum gentilium lustrationibus syntagma, Ultraject. 1681.

sühne dem Mörder über die Hände gegossen wird, nehmen die Befleckung in sich auf, so dass der Mensch, resp. das Haus u. s. w., ihrer ledig ist.

In der klassischen Zeit des Griechentums ist die Kathartik zu einer Religion zweiter Ordnung herabgesunken; die Gebildeten betrachten sie als Superstition und sprechen ihre Verachtung über die umherziehenden Sühnpriester aus. Dem war jedoch nicht immer so: das zeigen die Gestalten eines Epimenides und andrer berühmter Weihepriester, von denen sich sagenhafte Kunde erhalten; das zeigt weiter der Umstand, dass sich der gesamte öffentliche Cult mit Reinigungsceremonien durchsetzt hat; das zeigt endlich die Bedeutung der Kathartik und die Weiterentwicklung derselben in den religiösen Anschauungen griechischer Sekten, die nun zu betrachten sind.

3. In die Zeit der Pisistratiden fallen nämlich die ersten bedeutenden Ansätze des griechischen Geistes zur Speculation über das eigne Ich, über das Woher und Wohin, über das Wesen der Menschen und Götter. Diese Ansätze sind hervorgerufen durch die religiöse Bewegung der Zeit und wurzeln in ihr; die Pythagoraeische und namentlich die Orphische Sekte [1], in denen sich dieselben verkörpert haben, sind ihrem Wesen nach religiöse Bildungen und suchen durch eine speculativ-mystische, theologische Behandlung der Religion und Mythologie neue Erkenntnisse zu gewinnen [2].

Die Orphiker haben zumeist angeknüpft an den thrakischen Dionysos und dessen Cult und beide wieder in andrer Weise hellenisirt als dies vorher in der öffentlichen Religion geschehen war. Von Haus aus war dieser Gott auch als Herrscher der Unterwelt vorgestellt, und diesen Charakter hatte mancherorts auch der hellenisirte Dionysos beibehalten, namentlich in Delphi, wo er unter den darauf bezüglichen Namen Zagreus, Eubuleus, Isodaites als Beherrscher der abgeschiedenen Seelen verehrt wurde [3]. Hatte sich so auf griechischem Boden bereits

---

[1]) Über d. Orphismus s. Rohde, Psyche 395 ff.; Dieterich, Nekyia 73 ff.; über d. Pythagoraeismus E. Zeller, Philosophie d. Griechen Ia⁵; E. Rohde, Rhein. Mus. 26, 554 ff. [2]) v. Wilamowitz, Homer. Unters. 214. [3]) S. Voigt in Roschers Mythol. Lexic. I, 1033 f.

eine Beziehung des Dionysos auf das Jenseits ergeben, so wurde dieselbe nun von den Orphikern im Anschluss an die thrakischen Vorstellungen weitergebildet. Den thrakischen Völkerschaften waren besondere Unsterblichkeitsvorstellungen eigen. Mit ihnen hing wahrscheinlich der orgiastische Cult zusammen, in dem die Seele von den Banden der Körperlichkeit frei zu werden strebte, um sich, aller beschränkenden Fesseln ledig, mit dem Gott vereinigen zu können. Die sich daraus ergebende Entgegensetzung von Leib und Seele wurde von den Orphikern zu einer mystischen Lehre entwickelt: die Seele das eigentliche Wesen des Menschen, in einem „Kreislauf von Geburten" [1]) auf dieser Erde erscheinend [2]).

Damit verband sich nun eine Weiterbildung der im Schwange gehenden kathartischen Vorstellungen: hier ist es die Seele, die von Schuld befleckt ist und der Reinigung und Läuterung bedarf. Die Leiblichkeit selbst gehört mit zu dem die Seele befleckenden, sie ist ein Kerker, ein Grab der Seele, das irdische Leben eine Strafe für frühere Vergehungen [3]). Rein werden

---

[1]) *κύκλος τῆς γενέσεως* fr. 226; *ὁ τῆς μοίρας καὶ τῆς γενέσεως τροχός* Simplicius de coel. II p. 916 (Lobeck 798); *κύκλος βαρυπενθής* auf den unten zu citirenden Grabtäfelchen.

[2]) Plato, Phaed. 70c *παλαιὸς ἔστι τις λόγος, οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι* (sc. *αἱ ψυχαί*) *ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων* vgl. mit dem v. Aristot., de an. I, 5 als *λόγος ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι* angeführten Satz *τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων*, s. Zeller, Phil. d. Gr. Ia [5], 453, 2. — Plato, Legg. IX, 870d ein *λόγος τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακότων*, dass die Mörder nicht blos im Hades gestraft würden, sondern auch nachher im Leben durch Erleiden eines gewaltsamen Todes. — Dazu Rückschlüsse aus Pindar u. Empedokles, s. Zeller l. c. 59 f.

[3]) Plato, Crat. 400c *σῆμά τινες αὐτὸ* (*τὸ σῶμα*) *εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι — δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα;* Phaed. 62b *ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι.* Philolaos bei Clem. Al., Strom. III, 3, 17 *μαρτυρέονται οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.* — Aristot. führt Fr. 60 als Aussage der Weihepriester an *τὸ φάναι διδόναι τὴν*

muss die Seele, damit sie Erlösung finden könne aus diesem „tiefleidvollen Kreislauf“. Diesem Zweck dient ein vermehrter Gebrauch kathartischer Ceremonien [1]), weiter die „orphische Lebensweise“, deren hauptsächlichstes Kennzeichen Enthaltung von Fleischgenuss ist [2]), ein Ansatz zur Askese, doch nicht im Sinne der Selbstkasteiung, sondern der Fernhaltung alles verunreinigenden. Diesem Zweck dienen endlich die Orphischen Weihen, *τελεταί* [3]). Dieselben haben sich aus den Dionysischen Orgien [4]) zu eigenartigen, in ihren Einzelheiten uns nicht mehr durchsichtigen Mysterien entwickelt. Die Verheissungen der Orphischen Lehre wurden wohl in denselben als geheime Offenbarungen übermittelt [5]); auch wurden wirkungskräftige Formeln überliefert, die der Seele eine gute Aufnahme von seiten der Hadesbeherrscher erwirken sollten [6]). Der also Geweihte ist rein — *καθαρός, ὅσιος* [7]) — und darf nach dem Tode, vom Kreislauf der Geburten erlöst, bei den Göttern des Hades wohnen

---

*ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων*, s. Zeller l. c. 59, 2.

1) Rohde, Psyche 419, 1.

2) Plato, Legg. VI, 782 d *Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ πάντων ἀπεχόμενοι.* Eurip., Hipp. 951 *ἄψυχος βορά.* Aristoph., Ran. 1032 *Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι.*

3) Plato, Protag. 316 d *τελεταὶ καὶ χρησμῳδίαι* der *ἀμφὶ Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον*; Legg. IX, 870 d; Phaed. 69 c die Orphiker als *οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες*; ebenso Aristoph., Ran. 1032 s. vorige A.

4) Dies ergiebt sich deutlich aus Eurip., Hipp. 951 ff. *Ἤδη νῦν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς Σίτοις καπήλευ', Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων Βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς.* Vgl. auch Herod. II, 81 *τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι.*

5) Plato, Phaed. 62 b *ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος*; Legg. IX, 870 d s. o. 17, 2.

6) Daher die Sitte, derartige Formeln u. Verse den Toten in den Sarg mitzugeben. Solche Grabtäfelchen sind kürzlich in Unteritalien aufgefunden worden. Publicirt von Comparetti, Journal of hellenic Studies 3, 111—118 u. zuletzt von Kaibel, Inscriptt. graec. Sicil. et Ital. 642; s. darüber Rohde, Psyche 509 ff., A. Dieterich, de hymnis Orphicis (1891), 31 ff., Nekyia 85 ff.

7) *ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασίλεια* hat nach den Grabtäfelchen die Seele beim Eintritt in die Unterwelt zu sprechen; *συμπόσιον τῶν ὁσίων* Plato, Polit. 363 c.

im seligen Gelage der Geweihten[1]), er selbst ein unsterblicher Gott[2]). In dieser Weise werden die Theorien über die Seelenwanderung mit den volkstümlichen Vorstellungen über die Unterwelt verbunden. Die letzteren spielen eine sehr grosse Rolle. Grade die Orphiker sind es gewesen, die sich in populärer (wohl z. T. symbolischer?) Ausmalung des Jenseits gefallen haben. Die Theorien vom unterweltlichen Gericht, von den Strafen und Belohnungen im Hades gehn auf sie zurück.

Ein ganz ähnlicher Charakter muss den Pythagoraeischen Bruderschaften ursprünglich eigen gewesen sein, so dass was eben über die Orphiker ausgeführt ist, grösstenteils auch von ihnen gilt. Dass sie sich gegenseitig beeinflusst haben, steht fest. Sind doch beide zu nahezu gleicher Zeit entstanden und haben beide in Athen und Grossgriechenland ihre Hauptcentren gehabt. Auch die Pythagoraeer haben ihre „Lebensweise" mit bestimmten Enthaltungen und Reinigkeitsgesetzen[3]); ihre „Symbole" sind, soweit

---

[1]) Plato, Phaed. 69 c *κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει;* Polit. 363 cd *καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας . . . τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους εἰς πηλόν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἅιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν.* Cf. oben Legg. IX, 870 d. — Grabtäfelchen: *Κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο, ἱμερτὸν δ' ἐπέβαν στέφανον ποσὶ καρπαλίμοισι, Δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας. — Νῦν δ' ἱκέτης ἁγνὴν ἥκω παρὰ Φερσεφόνειαν, ὥς με πρόφρων πέμψῃ ἕδρας ἐς τὰς μακαρίστας.*

[2]) Grabtäfelchen: *ὄλβιε καὶ μακάριστε, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο. — θεὸς εἶ ἐλεεινοῦ ἐξ ἀνθρώπου.*

[3]) *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* Plato, Polit. X, 600 b. Grade die für den ursprünglichen Pythagoraeismus am besten beglaubigten Speiseverbote erweisen sich als mit denen der Mysterien identisch. Auch hieraus geht hervor, dass die Religionsübung der Pythagoraeer in chthonischem Cult wurzelt, dem diese Speisegesetze von alter Zeit her eigen gewesen sein müssen. Diese Übereinstimmung ist schon den Alten aufgefallen, cf. Alex. Polyh. bei Diog. La. VIII, 33 *τὴν ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ διὰ τοῦ αὐτὸν καθαρεύειν ἀπό τε κήδους καὶ λεχοῦς καὶ μιασμάτων πάντων, καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδιῶν τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ᾠοτόκων ζώων καὶ τῶν ἄλλων, ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς*

sie aus dieser ersten Zeit stammen, auf alten, namentlich an dem Dienst der Erdgötter haftenden, Aberglauben gestützte Ritualgesetze [1]). Endlich führt der Bericht Herodots über „Pythagoraeische Orgien" [2]) sowie die später allgemeine Annahme, Pythagoras habe seine philosophischen Lehren als Geheimnisse überliefert [3]), zu dem Schluss, dass auch den Pythagoraeern geheime Cultübungen eigen waren.

Die hier vorliegenden Anfänge einer speculativ-theologischen Entwicklung haben in der Folgezeit eine Fortsetzung nicht erfahren; die Philosophie der spätern Zeit hat andre Bahnen eingeschlagen. Doch hat auf sie durch seine Einwirkung auf Plato der Orphismus immerhin einen bemerkenswerten Einfluss ausgeübt.

4. Orphische Gemeinden haben an vielen Orten weiterbestanden, namentlich in Athen. Sie scheinen sich hier teilweise mit einem Zweige der Pythagoraeischen Schule verbunden zu haben [4]) und sind überhaupt gebend und empfangend in die Reihe der mancherlei Sonderculte eingetreten, die sich hier aus einer Mischung von einheimischen und fremden Elementen ergeben haben.

Wie die kleinasiatischen Phryger den Thrakern stammverwandt, so trug der nächtliche Cult ihrer Bergmutter Kybele (Magna Mater) ganz denselben orgiastisch-ekstatischen Charakter wie der thrakische Dionysosdienst. Hatten darum schon die Orphiker die Kybele in ihre Theogonie und Theokrasie auf-

---

ἐπιτελοῦντες. Vgl. Rohde, Rhein. Mus. 26, 561, 1. Auf dieselbe Beobachtung führt ein Vergleich mit den Speiseverboten der athenischen Haloën, die in einem v. E. Rohde, Rhein. Mus. 25, 557 f. edirten Lucianscholion überliefert sind.

[1]) Rohde, Rhein. Mus. 26, 561. [2]) Herod. II, 81.

[3]) Was schon deshalb falsch ist, weil selbst die Lehre von der Seelenwanderung niemals als ἀπόρρητον behandelt wird; aber etwas thatsächliches muss doch d. Entstehung dieser Tradition erklären, Zeller l. c. 329 f.

[4]) Die Dichter der mittleren attischen Komoedie schreiben den Pythagoraeern Enthaltung v. Wein u. Fleisch, ἀλουσία u. σιωπή zu, s. d. Stellen bei Zeller, Phil. d. Griechen III b $^{3}$, 79; das ist eine asketische Weiterbildung des alten τρόπος τοῦ βίου durch einen Teil der Schule, Rohde, Rhein. Mus. 26, 562.

genommen [1]), so wurde durch den regen Handelsverkehr mit der gegenüberliegenden Küste und den Fremdenzufluss in Athen im Laufe der Zeit ihr Cult von steigendem Einflusse. Daneben begannen andere ihr wesensverwandte kleinasiatische Gottheiten, aber auch solche von semitischem Ursprung, in Griechenland einzuströmen [2]). In die Staatsreligion vermochten dieselben nicht mehr einzudringen. Ihre Verehrer, darunter wohl zahlreiche Ausländer, schlossen sich vielmehr zu privaten Cultgemeinden, Thiasen, zusammen, die, durch eine regelrechte Verfassung organisirt, durch Statut ihren Cult regelten und aus ihrer Mitte das Cultpersonal wählten. Die sich so entwickelnden Geheimculte müssen den Orphischen ähnlich gewesen sein, aber in höherem Grade als letztere fremdländisches Gepräge getragen haben. Es werden sich hier allerlei Mischbildungen ergeben haben, an denen namentlich auch der Orphismus beteiligt gewesen zu sein scheint [3]). Orgiastische Aufzüge und geheime kathartische Ceremonien scheinen die Hauptstücke dieser Weihen gewesen zu sein [4]).

---

[1]) Sie findet sich schon auf den oben besprochenen Grabtäfelchen; diese selbst gehören dem 4. Jh. v. Chr. an, doch stammt die Nekyia, der ihre Texte entnommen sind, wahrsch. aus dem 5ten.

[2]) S. d. Darstellung dieser ganzen Entwicklung samt den Belegstellen bei Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs 1873, 55 ff.

[3]) S. Voigt, Roschers Mythol. Lexic. I, 1086.

[4]) D. wichtigste Quelle ist Demosth., pro cor. 259 sq, der d. Rolle des Aeschines in den Sabazios-Mysterien seiner Mutter Glaukothea schildert: *ἀνὴρ γενόμενος τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τἄλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις, καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ κελεύων λέγειν „ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον“ . . ., ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν καὶ βοῶν „εὐοῖ σαβοῖ“ καὶ ἐπορχούμενος „ὕης ἄττης, ἄττης ὕης“, ἔξαρχος καὶ προηγεμὼν καὶ κιστοφόρος καὶ λικνοφόρος . . . προσαγορευόμενος.* — Juvenal spricht sat. 2, 92, wahrscheinlich nach den verlornen *Βάπται* des Eupolis, von secreta orgia der die Kotytto verehrenden Bapten. Der Thiasos der Phryne scheint Einweihung und Epoptie enthalten zu haben, Foucart 82.

Sodann haben eben diese Kreise die Kathartik und Telestik, namentlich zum Zweck volkstümlicher Propaganda, eifrig weiter gepflegt. Häufig begegnen uns in Platos Schriften die Orpheotelesten, herumziehende Sühnpriester und Wahrsager, die allerhand reinigende Weihen, erlösende Sühnmittel, selbst für Verstorbene, daneben auch Liebeszauber und Beschwörungen feil hielten [1]. Von Anfang an wurzelt der Orphismus in der Kathartik; als diese dann aus einer geachteteren Stellung zur Superstition herabsank, werden auch die Orphischen Weihepriester ihr Ansehn eingebüsst haben, womit eben die Orpheotelestik der Entartung ausgesetzt war. Mit der alten griechischen Kathartik verband sich nun allerlei ausländischer Aberglaube [2]), und den einheimischen Weihepriestern traten fremde Zauberer, Metragyrten, *γρᾶες ἀγύρτριαι*, und dergleichen zur Seite.

Seinen Höhepunkt scheint dies Eindringen fremdländischer Culte um die Zeit des peloponnesischen Krieges erreicht zu haben. Wenigstens kann man dies aus dem lebhaften Protest schliessen, der sich damals gegen derartige Neuerungen erhoben hat. Den Einsichtigen blieb nicht verborgen, dass die Ausbildung des Thiasenwesens für die Staatsreligion ein direkt auflösendes Moment sei und die religiöse Bedeutung der angestammten Götter um so geringer werden müsse, je mehr sich das Volk fremder

---

[1]) Plato, Polit. 364 b *ἀγύρται καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν, ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπῳδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλῃ . . . ἐπαγωγαῖς τισι καὶ καταδέσμοις τοὺς θεούς, ὥς φασί, πείθοντες.* — e *βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως . . ., καθ' ἃς θυηπολοῦσι, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσὶ μὲν ἔτι ζῶσι, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσι.* Theophr., charact. 16 üb. d. *δεισιδαίμων: τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστὰς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι μετὰ τῆς γυναικός.*

[2]) S. d. Zusammenstellung der betr. Riten bei Foucart l. c. 165—175. Vgl. auch Hippocr., morb. sacr. p. 588 Dind. *μάγοι τε καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὅκοσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι . . . . καὶ λόγους ἐπιλέξαντες ἐπιτηδείους εἰς ἴησιν κατεστήσαντο ἐς τὸ ἀσφαλὲς σφίσι ἑωυτοῖσι καθαρμοὺς προσφέροντες καὶ ἐπαοιδάς.*

Superstition in die Arme warf. Plato rechnet zu denen, „die dafür halten, dass es keine Götter gebe“, auch die Leute, „die auf besondere Weihen aus seien“, und verlangt, um das Übel an der Wurzel zu treffen, vollkommne Verstaatlichung des Cultus durch Verbot jedweder Cultübung in Privathäusern [1]). Insbesondere aber hat bei den Komoediendichtern die Polemik gegen die fremden Götter und deren Anhänger im Vordergrunde gestanden [2]).

## III.

Die weitaus erste Stelle unter all diesen so verschiedenartigen Mysterienculten haben immer die Eleusinien eingenommen. Der Zusammenbruch von Athens politischer Herrlichkeit scheint ihr Ansehn nur gesteigert zu haben. Infolge dieses Ansehns werden wohl manche alte Demetermysterien Eleusinisches aufgenommen haben, ja einige derselben sind gradezu zu Eleusinischen Filialen umgestaltet worden, so die von Celeae in Phliasia, von Pheneus und Megalopolis in Arkadien [3]). Die Neugestaltung der Mysterien von Andania in Messenien im ersten vorchristl. Jahrhundert [4]) zeigt, welches Ansehn diese Mysterienculte noch in später Zeit genossen haben.

An die Seite der Eleusinien [5]) rückten allmählich die Mysterien von Samothrake, deren Wesen uns grösstenteils verborgen ist. Im Mittelpunkte ihres Götterkreises stehn die Kabiren, die „Grossen Götter“. Ob dieser Name auf semitischen Ursprung weist, ist nicht ausgemacht, doch immerhin wahrscheinlich. Dieser Kabirencult scheint eine nachträgliche Umbildung

---

[1]) Legg. X, 908 d. 909. Ein ähnliches Raisonnement in Menanders *Ἱέρεια*, Foucart 174, 1: *εἰ γὰρ ἕλκει τὸν θεὸν Τοῖς κυμβάλοις ἄνθρωπος εἰς ὃ βούλεται, Ὁ τοῦτο ποιῶν ἐστι μείζων τοῦ θεοῦ* u. bei Hippocrat. l. c.

[2]) S. die Fragmente u. Titel wie *Δεισιδαίμων, Ἀγύρτης, Μητραγύρτης* (2 mal), *Ἀδωνιάζουσαι, Φαρμακόμαντις, Μύσται, Ἱεροφάντης*, Fouc. 173 ff. Dass in den Wolken des Aristophanes Riten solcher Winkelmysterien parodirt sind, hat Dieterich, Rhein. Mus. 48, 275 ff. gezeigt.

[3]) Pausan. II, 14; VIII, 14. 31.

[4]) Die darüber berichtende Inschrift herausgeg. u. besprochen v. H. Sauppe, Abhandl. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1859, 217—274.

[5]) Galen, de usu part. 17, 1: so viele die Götter ehren, halten nichts ähnlich den Eleusinischen u. Samothrakischen Orgien.

der Verehrung lokaler chthonischer Gottheiten zu sein. Ausgrabungen haben festgestellt, dass diese Mysterien einen weit ausgeprägteren chthonischen Charakter hatten als die Eleusinien [1]. Es ist die Schiffahrt treibende Bevölkerung des aegaeischen Meeres, die diese Weihen zu Ansehn gebracht hat. Die Grossen Götter galten als Beschützer der Seefahrt, und ihre Weihen verbürgten Errettung aus Sturmesgefahr [2]. Zu allgemeinerem Ansehn sind dieselben erst in der makedonischen Zeit gelangt, wo sie besonders von Thrakien und Makedonien aus eifrig besucht wurden. Ihre höchste Blüte fällt in die Zeit der römischen Herrschaft, aus der uns zahlreiche Inschriften von „frommen Mysten" — *μύσται εὐσεβεῖς*, mystae pii — erhalten sind. Ob mit der Zeit auch der religiöse Gehalt ein andrer geworden, ist nicht mehr zu ermitteln. Möglich wären Reformen von Athen und Theben aus [3], in welch letzterer Stadt sich der Kabirencult wie in Lemnos mit Dionysischem Geheimdienst verbunden hatte [4].

---

## Zweites Capitel.

# Das Wesen des griechischen Mysteriencults.

Mit gutem Bedacht haben wir unterlassen, mit einer Definition des Begriffs der Mysterienfeier zu beginnen. In wenigen Worten ist eine solche überhaupt nicht zu geben. Dazu sind die unter diesen Begriff fallenden Erscheinungen zu verschiedengestaltig; auch lässt sich eine wirklich scharfe Grenzlinie zwischen den Mysteriendiensten und dem sonstigen griechischen Cult nicht

---

[1]) Rubensohn 126 f. 131.

[2]) Schol. ad Apollon. Argonaut. I, 917 (p. 355 Keil) *τὰς τελετὰς τὰς ἐν Σ. ἀγομένας, ἃς εἴ τις μυηθείη, ἐν τοῖς κατὰ θάλασσαν χειμῶσι διασώζεται.* Schol. ad Aristoph. Pac. 277 (IV, 3 p. 42 Dind.) *δοκοῦσιν οἱ μεμυημένοι ταῦτα δίκαιοί τε εἶναι καὶ ἐκ δεινῶν σώζεσθαι καὶ ἐκ χειμώνων.*

[3]) O. Kern, Hermes 25, 12. 14; Rubensohn 139.

[4]) Kern l. c. 15.

ziehen: viele Bestandteile der ersteren haben auch in diesem ihre Stelle.

Es sind eine Reihe von verschiedenen Momenten, deren Verbindung dem Mysteriencult seinen besonderen Charakter verleiht. Zunächst ist der Gang desselben ins Auge zu fassen.

## I.

Man kann die verschiedenen Akte, aus denen sich die Mysterienfeier zusammensetzt, in höchstens drei Hauptteile zusammenfassen, auf die sich auch andre aus dem Altertum überlieferte Einteilungen [1]) reduciren lassen, die Riten der Reinigung, Einweihung und Epoptie — κάθαρσις, μύησις, ἐποπτεία —, wobei erst noch die beiden ersten Teile in einander übergehn, so dass sich eine Grenzlinie zwischen ihnen nicht ziehen lässt.

1. Vorbedingung zur Zulassung ist rituale Reinheit. Der Bewahrung derselben dient die seis zur Vorbereitung auf den Empfang der Weihe, seis während der Festzeit beobachtete Enthaltung von gewissen als verunreinigend geltenden Speisen [2])

---

[1]) Theo Smyrn., expos. rer. math. p. 14 Hiller *τὴν φιλοσοφίαν μύησιν φαίη τις ἂν ἀληθοῦς τελετῆς, καὶ τῶν ὄντως ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν. μυήσεως δὲ μέρη πέντε. τὸ μὲν προηγούμενον καθαρμός. οὔτε γὰρ ἅπασι τοῖς βουλομένοις μετουσία τῶν μυστηρίων ἐστίν, ἀλλ' εἰσὶν οὓς αὐτῶν εἴργεσθαι προαγορεύεται, οἷον τοὺς χεῖρας μὴ καθαρὰς καὶ φωνὴν ἀξύνετον ἔχοντας, καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς μὴ εἰργομένους ἀνάγκη καθαρμοῦ τινος πρότερον τυχεῖν. μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δευτέρα ἐστὶν ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις, τρίτη δὲ ἡ ἐπονομαζομένη ἐποπτεία. τετάρτη δέ, ὃ δὴ καὶ τέλος τῆς ἐποπτείας, ἀνάδεσις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις ..... ἡ δὲ πέμπτη ἐξ αὐτῶν περιγινομένη ... εὐδαιμονία.* — Olympiodor bei Lobeck 41 *ἐν τοῖς ἱεροῖς ἡγοῦντο μὲν αἱ πάνδημοι καθάρσεις, εἶτα ἐπὶ ταύταις αἱ ἀπορρητότεραι, μετὰ ταύτας συστάσεις, καὶ ἐπὶ ταύτας μυήσεις, ἐν τέλει δ' ἐποπτεῖαι.*

[2]) Porphyr., de abst. IV, 16 *παραγγέλλεται Ἐλευσῖνι ἀπέχεσθαι καὶ κατοικιδίων ὀρνίθων καὶ ἰχθύων καὶ κυάμων καὶ ἐπίσης μεμίανται τό τε λεχοῦς ἅψασθαι ὡς τὸ θνησειδίων.* Solche Speisegesetze fanden sich in d. meisten Mysterien. D. Enthaltungen zuweilen zur *νηστεία* gesteigert. So hiess d. 2te Tag d. Thesmophorien, Schol. Arist., Thesm. 86 (IV, 3, 312 Dind.), Plut., Demosth. 30; vgl. *ἐνήστευσα* im eleusin. Symbolon, s. u. Ähnlich später in d. Isis-Myst., Apul., Met. XI, 23 decem continuis illis diebus cibariam voluptatem coercerem neque ullum animal essem et invinius essem, cf. 6. 19. 30.

und von dem, rituale Unreinheit herbeiführenden, geschlechtlichen Verkehr [1]). Aus demselben Grunde schliesst die Verkündigung des Eleusinischen Mysterienherolds Leute „unreiner Hände und unverständlicher Rede“ [2]), d. h. Mörder und Barbaren, als im höchsten Grade befleckt von der Feier aus, und die Teilnehmer an derselben müssen zuvor durch lustrale Waschungen die ihnen aus dem Verkehr des täglichen Lebens etwa anhaftenden Unreinheiten tilgen [3]). Die grössern Mysterien hatten besondere Cultbeamte für solche Reinigungen, so die Eleusinien den Hydranos [4]). Grössere Vergehen mussten wohl besonders angegeben und durch Reinigungen besondrer Art gesühnt werden; wenigstens wurde in Samothrake der Einzuweihende nach der grössten Schuld gefragt, der er sich bewusst sei [5]). Auch die

---

[1]) Porphyr., l. c. Schwur der Geraren bei den Thesmophorien, Demosth., c. Neaer. 78 *ἁγιστεύω καὶ εἰμὶ καθαρὰ καὶ ἁγνὴ ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαρευόντων καὶ ἀπ᾽ ἀνδρὸς συνουσίας.* 9—10tägige *ἁγνεία* war bei d. Demeter- u. Isisfeiern d. Regel, s. Lomeier, de lustrationibus 305 f. D. Eleusin. Hierophant ertötete d. Geschlechtslust durch d. Saft gewisser Kräuter, sicher wenigstens in späterer Zeit, s. d. Sammlung d. Stellen b. Sainte-Croix I, 220. — Geschlechtl. Verkehr zog Unreinheit nach sich, die durch ein Bad zu heben war, Lomeier 166 ff.; Preller, Dem. u. Pers. 150.

[2]) Theo Smyrn., s. o. 25, 1; Orig., c. Cels. III, 59 *οἱ εἰς τὰς . . τελετὰς καλοῦντες προκηρύττουσι τάδε „ὅστις χεῖρας καθαρὸς καὶ φωνὴν συνετός“, καὶ αὖθις ἕτεροι „ὅστις ἁγνὸς ἀπὸ παντὸς μύσους καὶ ὅτῳ ἡ ψυχὴ οὐδὲν σύνοιδε κακόν“, καὶ „ὅτῳ εὖ καὶ δικαίως βεβίωται“.* Isokrat., Paneg. 157 *Εὐμολπίδαι καὶ Κήρυκες ἐν τῇ τελετῇ τῶν μυστηρίων . . . τοῖς . . . βαρβάροις εἴργεσθαι τῶν ἱερῶν ὥσπερ τοῖς ἀνδροφόνοις προαγορεύουσιν;* weiteres Lobeck 15 f.

[3]) S. o. 9 u. Theo Smyrn. o. 25, 1. Bei d. Mysterien v. Agrae ging diese *κάθαρσις* im Ilissus vor sich, Polyaen., Stratag. V, 17.

[4]) S. o. 9.

[5]) Plut., apophtegm. Lac. Lysand. 10 (I, 282 Dübn.) *ἐν Σ. χρηστηριαζομένῳ αὐτῷ ὁ ἱερεὺς ἐκέλευσεν εἰπεῖν, ὅτι ἀνομώτατον ἔργον αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ πέπρακται;* var. apophtegm. Lac. 65 (292) *Λάκωνά τινά τις μυσταγωγῶν ἠρώτα, τί πράξας ἑαυτῷ σύνοιδεν ἀσεβέστατον.* Die Lernaeischen Weihen scheinen für Sühnung schwerer Vergehen berühmt gewesen zu sein, Strabo VIII, 8 Kramer *διὰ τοὺς γινομένους καθαρμοὺς ἐν αὐτῇ* (dem Lern. See) *παροιμία τις ἐξέπεσε „Λέρνη κακῶν“.*

Mordsühne konnte hier [1]), wie wohl in den meisten Mysterien [2]), vollzogen werden. Endlich sind bestimmte Reinigungsopfer erforderlich, teils von der gesamten Mystengemeinde, resp. von staatswegen, dargebracht [3]), teils von dem einzelnen Mysten, und im letzteren Falle meist aus einem Ferkel bestehend.

All diese Bestimmungen sind, wie bemerkt, nicht aus ethisch-religiösen, sondern aus ritualen Anschauungen über rein und unrein erwachsen. Sie sind auch den Mysterien nicht eigentümlich, sondern finden sich — die Enthaltungen abgerechnet — auch in sonstiger staatlicher Cultübung. Aber allerdings sind sie in jenen als in chthonischen Culten mehr entwickelt und von viel wesentlicherer Bedeutung. So konnten hier am ehesten die Vorstellungen über rituale Reinheit in das sittliche Gebiet hinüberspielen, indem bei der hohen Achtung, in der die Mysterien standen, schuldbeladene Gewissen mit Vorliebe zu den Sühnungen derselben ihre Zuflucht nehmen mochten. Nicht als ob dadurch die Mysterien zu einem Faktor in der Entwicklung der positiven Sittlichkeit geworden wären — dies war ihnen höchstens indirekt durch Einwirkung auf das religiöse Gefühl möglich —; mit grösserem Rechte vielleicht könnte man jener Verquickung eine gegenteilige Folge zumessen: solche Reinigungen machten durch magische Gnadenwirkung „gerecht“ [4]) ohne sittliche Verpflichtungen

---

[1]) Hesych. s. v. *Κοίης ἱερεὺς Καβείρων, ὁ καθαίρων φονέα.*

[2]) Suidas s. v. *Διοσκῴδιον: χρῶνται δ'αὐτοῖς . . . . καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι καὶ ἄλλοι τινὲς πρὸς τοὺς καθαρμοὺς ὑποστορνύντες αὐτὰ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν.* Lobeck 184 bestreitet d. Richtigkeit d. Nachricht. Vgl. auch die v. de Witte, Gazette archéol. 1884 p. 352 f. u. Tab. 44 veröffentlichte Darstellung auf einer Hydria, von Lenormant, Contemp. Rev. Juli 1880 auf Mordsühne (durch Knieen, auf d. Zeuswidderfell?) vor d. Einweihung gedeutet.

[3]) Die nur fragmentarisch erhaltene Inschr. C. I. A. I, 5 enthält eine Opferordnung; vgl. dazu Rubensohn 32 f. u. 196 f. Eine solche findet sich ebenfalls in d. Mysterieninschrift v. Andania 11 Sauppe: *ἔστι δὲ ἃ δεῖ παρέχειν πρὸ τοῦ ἄρχεσθαι τῶν μυστηρίων ἄρνας δύο λευκούς, ἐπὶ τοῦ καθαρμοῦ κριὸν εὔχρουν, καὶ ὅταν ἐν τῷ θεάτρῳ καθαίρει* (sc. *ὁ ἱερεύς*), *χοιρίσκους τρεῖς, ὑπὲρ τοὺς πρωτομύστας ἄρνας ἑκατόν.*

[4]) Von d. Samothracien Schol. Aristoph. Pac. 277 (IV, 3, 42 Dind.) *δοκοῦσιν οἱ μεμυημένοι ταῦτα δίκαιοί τε εἶναι καὶ ἐκ δεινῶν σῴζεσθαι.* Von dieser Grundauffassung aus wird auch die Bemerkung Diodors

aufzuerlegen, und die Winkelmysterien, in denen die Sühnungen eine hervorragende Stelle behaupteten, waren gerade von Leuten zweifelhaften Rufes viel besucht [1]).

Der Einweihung und Reinigung zugleich dienen die Bräuche, die aus den von der Gräfin Lovatelli zusammengestellten bildlichen Darstellungen bekannt geworden sind [2]). Die eine derselben zeigt uns den Mysten, wie er stehend, in demütiger Haltung und nur mit dem kathartischen Widderfell bekleidet, sein aus einem Ferkel und zwei kleinen Broten bestehendes Opfer darbringt [3]). Auf einer weitern sehen wir denselben mit verschleiertem Kopfe auf einem wieder mit dem Widderfell bedeckten Stuhle sitzen, während die Priesterin einen Gegenstand, wohl die mystica vannus, über ihn hält [4]). Eine Stelle des Demeterhymnus liefert zu diesen Darstellungen den Text und erweist damit die betr. Vorgänge in ihrer Hauptsache als eleusinische Riten [5]). Die Verhüllung und das Sitzen bei der Einweihung scheinen allgemein verbreitete Sühngebräuche zu sein, die ausser in verschiedenen Mysterienculten [6]) auch

---

V, 49, 6 zu verstehen sein *γίνεσθαι φασὶ καὶ εὐσεβεστέρους καὶ δικαιοτέρους καὶ κατὰ πᾶν βελτίονας ἑαυτῶν τοὺς τῶν μυστηρίων κοινωνήσαντας.*

[1]) S. darüber d. Buch v. Foucart. Vgl. auch *Λέρνη κακῶν* o. 26, 5.

[2]) Bullettino della Commissione archeol. commun. di Roma 7 (1879), 1—18 u. Tab. 1—5.

[3]) Tab. 2, 1; cf. 4, 9. [4]) Tab. 2, 2; cf. 4, 1. 2. 4. 5.

[5]) Diels, Sibyllinische Blätter (1890) 122; Lenormant Contemp. Rev. Juli 1880. Der Sühnritus erscheint im Hymnus in die aetiologische Sage aufgenommen u. als Erlebnis der Demeter dargestellt, 194 ff.:

*ἀλλ' ἀκέουσ' ἀνέμιμνε κατ' ὄμματα καλὰ βαλοῦσα*
*πρίν γ' ὅτι δή οἱ ἔθηκεν Ἰάμβη κεδν' εἰδυῖα*
*πηκτὸν ἕδος, καθύπερθε δ' ἐπ' ἀργύφεον βάλε κῶας.*
*ἔνθα καθεζομένη προκατέσχετο χερσὶ καλύπτρην,*
*δηρὸν δ' ἄφθογγος τετιημένη ἧστ' ἐπὶ δίφρου*
*οὐδέ τιν' οὔτ' ἔπει προσπτύσσετο οὔτε τι ἔργῳ,*
*ἀλλ' ἀγέλαστος ἄπαστος ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος*
*ἧστο πόθῳ μινύθουσα* etc.

[6]) Verhüllung u. Sitzen auf dem, wahrsch. mit Widderfell bedeckten, heiligen Schemel in d. Parodirung d. orphischen Weihung in Aristoph. Wolken, s. Dieterich, Rhein. Mus. 48, 275. Verhüllung in Dionys. Mysterien Lovatelli l. c. Tab. 4, 5. Dieselbe Bedeutung hat d. *θρονισμός*

von dem Mordsühne erflehenden Flüchtling [1]) beobachtet werden.

Ein bedeutungsvoller Ritus der Eleusinienweihe ist sodann das Trinken des Kykeon, eines aus Mehl, Wasser und andern Ingredienzen bereiteten Mischtranks, und das mit bestimmten, uns nicht mehr durchsichtigen, Ceremonien verbundene Kosten des in der cista mystica enthaltenen mystischen Backwerks [2]). Ähnliches scheint in anderen Mysterien vorgekommen zu sein [3]). Man hat das wohl sakramentale Akte genannt, doch mit zweifelhaftem Rechte, da uns leider ihre Bedeutung vollkommen unklar ist. Andre, je nach der Art der Mysterien verschiedene, symbolische Riten werden noch hierhergehören. So wurde in den Dionysos-Sabazios-Mysterien, in denen die heilige Schlange als

---

in d. Korybantenweihe, Dio Chrysost., or. XII p. 387 *εἰώθασιν ἐν τῷ καλουμένῳ θρονισμῷ καθίσαντες τοὺς μυουμένους οἱ τελοῦντες κύκλῳ περιχορεύειν;* das ist d. Beginn d. Weihung, Hesych. s. v. *θρόνωσις καταρχὴ περὶ τοὺς μυουμένους.* Vgl. in d. Sabaziosweihen *ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ* Demosth., pro cor. 259.

[1]) Schol. Ven. ad Il. ω, 480 bei Lobeck 300: *ἔθος ἦν . . . τὸν ἀκούσιον φόνον ἐργασάμενον φεύγειν . . καὶ παραγίγνεσθαι εἴς τινος οἰκίαν ἀνδρὸς πλουσίου καὶ καθίζειν ἐπὶ τῆς ἑστίας συγκεκαλυμμένον καθαρσίων δεόμενον.* Vgl. mit d. obigen Stelle des Demeterhymnus d. Schilderung dieser Lage bei Apollon., Argon. IV, 693 ff.

*τὼ δ' ἄνεω καὶ ἄναυδοι ἐφ' ἑστίῃ ἀΐξαντε*
*ἵζανον, ἥτε δίκη λυγροῖς ἱκέτῃσι τέτυκται.*
*οὐ δέ ποτ' ὄσσε*
*ἰθὺς ἐνὶ βλεφάροισιν ἀνέσχεθον.*

u. Schol. dazu (p. 505 Keil) *ὡς νόμος ἐστὶ τοῖς ἱκέταις, ὥστε αὐτοὺς ἐπὶ τῆς ἑστίας καθημένους μὴ φθέγγεσθαι.*

[2]) Beides in dem Eleusin. Symbolon bei Clem. Al., Protr. 2, 21: *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐγγευσάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην,* u. danach Arnob., adv. nat. V, 26 symbola, quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis: jejunavi atque ebibi cyceonem; ex cista sumpsi et in calathum misi; accepi rursus, in cistulam transtuli. Den Kykeon trinkt Demeter im Hymnus 206 f. Eine Aufzählung des in den *κίσται μυστικαί* enthaltenen Backwerks giebt Clem. Al., Protr. 2, 22. Vgl. darüber O. Jahn, Hermes 3, 328.

[3]) Symbolon d. Kybele-Myst. nach Clem. Al., Protr. 2, 15 *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν;* vgl. Firmic. Mat., de errore prof. rel. 18.

Verkörperung des Gottes Gegenstand besonderer Verehrung war[1]), dem Mysten bei der Weihung eine (goldene) Schlange durch den Busen gezogen — ὁ διὰ κόλπου θεός[2]) —, eine symbolische Darstellung des Empfangens des Gottes und der Gemeinschaft mit demselben.

Endlich wurden bei der Einweihung geheime Formeln — σύμβολα, συνθήματα — überliefert, altheilige Cultformeln, zugleich als Erkennungszeichen der Mysten untereinander und mancherorts vielleicht als Ausweis beim Betreten des Weihetempels[3]). In einzelnen Mysterien erhielten die Geweihten auch kleine symbolische Gegenstände, die sie vor profanen Blicken sorgfältig verborgen als Heiligtum bewahrten[4]).

2. Als dritter Teil folgt nun die Epoptie, nächtlicherweise im glänzend erleuchteten Weihetempel begangen. Soviel ist gewiss, dass dieselbe im wesentlichen aus einer mit Gesängen und Tänzen verbundenen, von formelhaften Sprüchen begleiteten

---

[1]) Foucart 77 ff. Vgl. d. Darstellung d. Fütterung d. heiligen Schlange auf einer dem 2. Jh. p. Chr. entstammenden Schale bei Stephani, Die Schlangenfütterung der Orphischen Mysterien 1873.

[2]) Clem. Al., Protrept. 2, 16; Firmic. Mat., de errore prof. rel. 10; Arnob., adv. nat. V, 21.

[3]) σύνθημα Ἐλευσινίων u. σύμβολα τῆς μυήσεως d. Phryg. Myst. Clem. Al., Protr. 2, 21. 15, s. o. 29, 2. 3. Firmic. Mat. 18 libet nunc explanare, quibus se signis vel quibus symbolis . . . miseranda hominum turba cognoscat. habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istorum coetibus diaboli tradidit disciplina. in quodam templo, ut in interioribus partibus homo possit admitti, dicit: de tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici. Apulej., apol. de magia 56 si quis forte adest eorundem solemnium mihi particeps, signum dato. Auch das auf den Orphischen Grabtäfelchen sich findende ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον muss ein solches Symbolon gewesen sein.

[4]) Apulej. l. c. 55 (sacrorum) quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo . nihil insolitum . . dico, vel unius Liberi Patris mystae, qui adestis, scitis, quid domi conditum celetis et absque omnibus profanis tacite veneremini. Zeno Ver., tract. I, 5, 9 bei Lobeck 707 an die in gemischter Ehe lebenden Christinnen: et si quod forte acceptum relatumve fuerit a fanatico solemne mysterium, ipsa suscipis, ipsa reponis, ipsa custodis.

dramatischen Darstellung der heiligen Cult-Sage bestand, einem religiösen Pantomimus [1]), in dem die obersten Priester die Hauptrollen inne hatten [2]). Doch beschränkte sich derselbe auf die Darstellung einzelner Hauptscenen, die übrigen Vorgänge wurden durch Vorzeigung der betreffenden, jedermann in ihrer Bedeutung verständlichen, altheiligen Symbole angedeutet. Beide Darstellungsweisen bezeichnet der stehende Ausdruck *τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα ἐν τοῖς μυστηρίοις*. In den kleineren Privatmysterien musste sich die Epoptie wohl häufig auf das Vorzeigen der in der cista mystica enthaltenen Symbole oder auf die Adoration des Götterbildes beschränken. In gewissen Dionysischen Festen nahmen die aus dem Orgiasmus hervorgegangenen heiligen Tänze eine ähnliche Stelle ein, wobei die Mitwirkenden als Pane, Satyrn, Silene verkleidet die Gefolgschaft des Gottes darstellten [3]).

## II.

1. Das charakteristische Kennzeichen des Mysteriencults ist das Geheimnis, in das derselbe gehüllt ist. Und zwar ist es nicht etwa der religiöse Inhalt, die „Lehre" im allgemeinen, für die Geheimhaltung gefordert wird, sondern es ist gerade das cultische Element, dem der Charakter des Geheimen eignet. Es sind die einzelnen Riten und Vorgänge in ihrem Detail, es ist der Wortlaut der heiligen Formeln und der feierlichen Verkündigungen des Hierophanten, zuweilen auch ein geheimer Name der betreffenden Gottheit [4]), es sind weiter die scenischen Darstellungen der Epoptie und die dabei vorgezeigten heiligen Symbole, zu deren Geheimhaltung der Myste verpflichtet

---

[1]) Rohde, Psyche 266.

[2]) Vgl. Euseb, praep. ev. III, 12 *ἐν τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐσκευάζεται, δᾳδοῦχος δὲ εἰς τὴν Ἡλίου, καὶ ὁ μὲν ἐπὶ βωμῷ εἰς τὴν Σελήνης, ὁ δὲ ἱεροκήρυξ Ἑρμοῦ.*

[3]) Plato, Legg. VII, 815c *ὅση (ὄρχησις) μὲν Βακχεία τ' ἐστὶ καὶ τῶν ταύταις ἑπομένων, ἃς Νύμφας τε καὶ Πᾶνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες μιμοῦνται κατωνωμένους, περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων.*

[4]) So z. B. in d. Mysterien v. Thelpusa u. Megalopolis, Pausan. VIII, 25. 37.

ist. Geheim ist also die Cultsage deshalb, weil sie bei der Feier scenisch dargestellt wird. Man darf darum wohl ihren Inhalt in kurzer Zusammenfassung erzählen, nur „die Einzelheiten Ungeweihten mitzuteilen, ist nicht erlaubt“ [1]). Geheim sind ferner keineswegs die durch den Empfang der Weihe verbürgten Hoffnungen auf ein glückliches Loos im Jenseits — dass die Teilnahme an den Eleusinien selige Unsterblichkeit gewährleistet, wird von vielen Zeugen ganz offen und bestimmt versichert [2]) —; wohl aber ist die Art und Weise, wie innerhalb der Feier durch Darstellungen, Verheissungen und dergleichen solche Hoffnungen geweckt werden, Gegenstand dieser „fides silentii“.

2. Mit dieser geheimnisvollen Abgeschlossenheit hängt ein andres Moment zusammen, dass der Mysterienfeier ihren ganz besondern Charakter verleiht. Aristoteles hat die feine Beobachtung ausgesprochen, dass es sich für die Mysten nicht darum gehandelt habe, etwas zu lernen, sondern Eindrücke in sich aufzunehmen und in eine besondre Stimmung versetzt zu werden [3]). In der That, nicht intellektuelle Erkenntnis über Menschen und Götter wollen die Mysterien fördern [4]) — nichts ist mit ihrem Wesen unvereinbarer als das intellektuelle Moment —; ihre religiöse Wirkung erzielen sie vielmehr grossenteils dadurch, dass sie auf das religiöse *Gefühl* und die Phantasie der Feiernden einwirken und dieselben in eine ganz besondre *Stimmung* versetzen.

---

[1]) Diodor III, 61 οὐ θέμις τοῖς ἀμυήτοις ἱστορεῖν τὰ κατὰ μέρος. Lehrreich ist in dieser Hinsicht bes. der Bericht über d. Ursprung der thebanischen Kabir-Mysterien bei Pausan., IX, 25. „Demeter legte etwas in ihre (der zwei Kabiren) Hände nieder; aber den *Gegenstand*, den sie ihnen in Verwahrung gegeben, zu nennen, u. den *nähern Hergang* der Sache mitzuteilen, erlaubt mir mein Gewissen nicht“, offenbar weil damit ein heiliges Symbol u. das Cultusdrama verraten würden.

[2]) Rohde, Psyche 267.

[3]) Synesius, de Dione 10 (p. 48a Petav.) Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γινομένους δηλονότι ἐπιτηδείους.

[4]) Dass in ihnen nichts bewiesen wird, erwähnt als charakteristisch Plutarch, oben S. 12, 3.

Dies gilt nicht nur für die orgiastischen Feiern, deren Teilnehmer durch ekstatischen Enthusiasmus „des Gottes voll“ zu werden suchen, sondern, wenn auch in andrer Art, von den Mysterien überhaupt.

Schon das nächtliche Dunkel und die Aussicht, in die stets mit höchster Ehrfurcht behandelten heiligen Geheimnisse eingeführt zu werden, verbunden mit der Unklarheit über das, was bevorstand[1]), mussten das Gemüt des Mysten in eine halb freudige halb ängstliche Stimmung versetzen. Aber auch die Feier selbst war darauf berechnet, durch den Contrast der verschiedensten Eindrücke eine um so tiefere Wirkung hervorzubringen. Furcht und Entsetzen sollten zuerst wachgerufen werden, um dann plötzlich seliger Freude und süssen Hoffnungen zu weichen. „Zuerst Irrgänge und mühevolles Umherschweifen und gewisse gefährliche und erfolglose Gänge in der Finsternis. Dann vor der Weihe selbst alle Schrecknisse, Schauer und Zittern, Schweiss und ängstliches Staunen. Hieraus bricht ein wunderbares Licht hervor; freundliche Gegenden und Wiesen nehmen uns auf, in denen Stimmen und Tänze und die Herrlichkeiten heiliger Gesänge und Erscheinungen sich zeigen“[2]). Die

---

[1]) Synes., de provid. II, 124 *ἀγνωσία σεμνότης ἐπὶ τελετῶν καὶ νύξ.*

[2]) Plutarch, fr. de an. (fr. ed. Dübn. p. 9); de profect. in virt. 10 (I, 97 Dübn.) *ὡς οἱ τελούμενοι κατ᾽ ἀρχὰς ἐν θορύβῳ καὶ βοῇ πρὸς ἀλλήλους συνίασι, δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φρίκης καὶ σιωπῆς, οὕτω καὶ φιλοσοφίας ἐν ἀρχῇ πολὺν θόρυβον ὄψει, ὁ δ᾽ ἐντὸς γενόμενος καὶ φῶς μέγα ἰδών, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων, ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπὴν καὶ θάμβος.* — Themistius, or. 20, 235 (p. 287 Dind.) von seinem Vater, der die Schüler in die Philos. einführt *σὺ γνωματεύων τοὺς ἐπαξίους περιῄρεις τε αὐτοῖς τὸν ζόφον καὶ ἐγύμνους τὰ ἀγάλματα. ὥστε ὁ μὲν ἄρτι προσιὼν τοῖς ἀδύτοις φρίκης τε ἐνεπίμπλατο καὶ ἰλίγγου . . . ὅτε δὲ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἀναπετάσας τὰ προπύλαια τοῦ ναοῦ τοὺς χιτῶνας περιστείλας τοῦ ἀγάλματος . . ἐπεδείκνυε τῷ μυουμένῳ μαρμαρύσσον τε ἤδη καὶ αὐγῇ καταλαμπόμενον θεσπεσίᾳ, ἥ τε ὁμίχλη ἐκείνη καὶ τὸ νέφος ἀθρόως ὑπερρήγνυτο καὶ ἐξεφαίνετο ὁ νοῦς ἐκ τοῦ βάθους, φέγγους ἀνάπλεως καὶ ἀγλαίας ἀντὶ τοῦ προτέρου σκότου.* — Dio Chrys., or. 12, 387 (Lobeck 116) *σκότους τε καὶ φωτὸς ἐναλλὰξ φαινομένων.* — Ps. Demetrius Phal. 101 (Walz, Rhet. graeci IX, 47) *μυστήρια ἐν ἀλληγορίαις λέγεται πρὸς ἔκπληξιν καὶ φρίκην.*

heiligen Gesänge, die Darstellungen des Ortes der Seligen, die Verkündigungen des Hierophanten, denen die grosse Mysteriengemeinde in andachtsvoller Stille[1]) lauschte, die in göttlichem Lichtglanze erstrahlenden Statuen der Gottheiten, das alles musste in den Anwesenden überwältigende, aus heiliger Scheu und freudiger Beseligung gemischte Gefühlseindrücke hervorrufen, auf die sich auch zumeist die frohen Hoffnungen gründeten, die man aus den Mysterien davontrug. Als dem Gebiete des religiösen Gefühls, nicht des intellektuellen Erkennens, angehörig sind daher die in den Mysterien zu gewinnenden religiösen Anschauungen nichts festes, sicher bestimmbares, sie liegen vielmehr selber in der Sphäre geheimnisvollen Halbdunkels, die die Mysterienfeier charakterisirt[2]), und können' von dem Einzelnen je nach der Höhe seiner religiösen Erkenntnis verschieden gedeutet werden. Dies ist ein sehr wesentlicher Punkt, auf dem nicht zum mindesten die spätere Entwicklung des Mysterienwesens beruht.

---

## Drittes Capitel.

## Das Mysterienwesen der Kaiserzeit.

In der klassischen Zeit des Griechentums und den folgenden Jahrhunderten hatte das Mysterienwesen mehr und mehr aufgehört, auf das geistige Leben einen bestimmenden Einfluss zu üben. Die staatlichen Mysterienculte wurden stets mit höchster Pietät gefeiert, daneben entwickelte sich Neues in kleineren Kreisen, aber die allgemeine geistige Entwicklung hatte ganz

[1]) Diese den Mysterien charakteristisch: *ὥσπερ ἐν μυστηρίοις ἐσιώπων* Philostr., vit. Apoll. I, 15; *σιωπᾷ ὡς ἐν μυστηρίοις* Achill. Tat. I, 11; *μυστηρίων τιμὴν εἶχε — τοσαύτη αἰδὼς, σιωπὴ, ἡσυχία ἦν* Liban., de Plethr. T. I p. 263 (Lobeck 67c); Plutarch, vor. Anm.

[2]) Vgl. Galen, de usu part. XVII, 1 (Lobeck 64) von den Eleusinien u. Samothracien: *ἀμυδρὰ ἐκεῖνα πρὸς ἔνδειξιν ὧν σπεύδει διδάσκειν.*

andre, von diesen religiösen Gebilden weit abliegende Bahnen eingeschlagen. In der Kaiserzeit wird dem anders. Das Mysterienwesen tritt aus seiner Verborgenheit wieder hervor und gewinnt eine früher ungeahnte Ausdehnung; neue Mysterienculte bilden sich nach dem Muster der alten; die religiöse Bedeutung des Mysterienwesens wird eine andre.

I.

Dieser neue Aufschwung des Mysterienwesens ist bedingt durch das Wiedererwachen des religiösen Lebens, das sich im ersten Jahrhundert in leisen Anfängen ankündigt, um von da an stetig zuzunehmen, bis im dritten Jahrhundert diese neugeartete, von der Frömmigkeit früherer Zeiten wesentlich verschiedene religiöse Stimmung die alles beherrschende Zeitmacht geworden ist.

Die Ursachen und die treibenden Kräfte dieser grossen geistigen Bewegung darzulegen, ist hier nicht unsre Aufgabe [1]); nur insofern haben wir sie zu charakterisiren, als jetzt die Frage zu erörtern ist, warum sich dieselbe mit Vorliebe grade den Mysterien zugewandt und eine neue Entwicklung derselben hervorgerufen hat.

1. Je mehr die antike Cultur altert, um so mehr beginnt auch das Bewusstsein dieser Thatsache vorzuherrschen. Man hat das Gefühl, die Verhältnisse und Menschen der Gegenwart seien klein, ruhm- und thatenlos im Vergleich zu der Herrlichkeit früherer Jahrhunderte. Darum flüchtet die Phantasie, wo sie nur immer kann, aus der trüben Gegenwart in die immer glanzvoller ausgemalten goldnen Zeiten der Vergangenheit; dort liegen ihre Ideale und ihre Heroen. Auch in der Religion gilt die Parole „vetustas adoranda est“ [2]). Es ist die Religion Numas, an der man festhalten will; es sind die heiligen Männer der Vorzeit, wie Linus und Orpheus, die wieder in den Vordergrund treten, während von den Philosophen das Bild des Pythagoras

[1]) Darüber u. zum folgenden s. d. grundlegenden Werke von J. Burckhardt, Die Zeit Constantins d. Grossen, 1. Aufl. 1853; G. Boissier, La religion Romaine d'Auguste aux Antonins, 4. Aufl. 1892; J. Réville, La religion à Rome sous les Sévères 1886.

[2]) Macrob., Saturn. III, 14, 2.

in derselben Richtung ausgemalt wird. Je älter und altertümlicher ein Cult, um so grössere Ehrfurcht wird ihm gezollt. Mit aus demselben Grunde erklärt sich die Vorliebe für fremde Gottheiten. Die Völker des Orients mit ihrer uralten Cultur und namentlich die altberühmte Priesterweisheit Aegyptens schienen das Ursprüngliche und Göttliche weit besser bewahrt zu haben als die stets neuerungssüchtigen Hellenen [1]); begannen doch nun auch die Philosophen, die Brahmanen, Chaldaeer und Aegypter als die weisesten und frömmsten Völker zu preisen.

Nun hatten sich die aus ältester griechischer und römischer Vorzeit stammenden Cultriten mit grosser Zähigkeit gehalten, waren aber ihrer ursprünglichen Bedeutung nach grösstenteils nicht mehr verständlich. Dasselbe gilt natürlich von den Riten der jetzt eindringenden Fremdculte. Sobald einmal auf diesem Gebiete die Norm galt „vetustas adoranda est“, so musste grade das Altertümlich-Dunkle, Undurchsichtige, Geheimnisvolle zum charakteristischen Kennzeichen des religiös Wertvollen, des Heiligen werden. Damit verbindet sich nun die in Kunst und Wissenschaft zu Tage tretende Vorliebe der Zeit für das Symbolische überhaupt und zumal für religiöse Symbolik. Sie bewirkt, dass all diesen alten unverständlichen Cultbräuchen ein bedeutungsvoller symbolischer Sinn zugeschrieben wird und dieselben dadurch zu einer Bedeutung gelangen, die ihnen vorher niemals zugekommen war.

Allen diesen Tendenzen aber bot das Mysterienwesen die besten Anknüpfungspunkte. In vieler Beziehung trug es ein höchst altertümliches Gepräge. Allgemein galt Orpheus als Begründer der griechischen Mysterien; von dem Alter der aegyptischen war man seit Herodots Zeiten überzeugt. Keine andre Cultart bot der Symbolik ein so günstiges Feld. Einmal hatten von jeher heilige Symbole als *δεικνύμενα* bei der Epoptie eine Rolle gespielt [2]). Freilich nicht Symbole in der späteren Bedeutung des Wortes; sie dienten einer verkürzten Darstellung

---

[1]) Das unter des Jamblichus Namen gehende Buch De mysteriis Aegyptiorum führt VII, 5 Parthey aus, man müsse die alten Riten ohne Änderung beibehalten; wegen stetiger Änderung seien die heiligen Namen u. Gebete der Griechen unwirksam geworden.

[2]) S. o. S. 31.

des heiligen Cultmythus, indem ihre Vorzeigung die Zuschauer an gewisse Erlebnisse und Thaten der Gottheit erinnerte; sie waren also in ihrer Bedeutung unmittelbar verständlich und enthielten keinen geheimen allegorischen Sinn. Allein im Laufe der Zeit war sehr vieles undurchsichtig geworden. Eben diese Unverständlichkeit fasste man jetzt als eine absichtlich gewollte und suchte in all diesen Cultakten einen geheimen, mystisch-allegorischen Sinn, der ihnen ursprünglich ganz fern gelegen hatte. Sodann lag es im Wesen der Mysterien, nicht festumschriebene, sicher bestimmte religiöse Anschauungen zu übermitteln, sondern sich in der Sphäre geheimnisvollen Halbdunkels zu halten und das weitere den in den Festgenossen geweckten Ahnungen und Gefühlseindrücken zu überlassen. Diese Dunkelheit übte nun eine unwiderstehliche Anziehungskraft, und grade die Unbestimmtheit und Dehnbarkeit ermöglichte jedem, hier Genüge zu finden. Die einen begnügten sich mit dem Eindrucke, dass sich geheimnisvoll-bedeutungsschwere Akte vor ihren Augen vollzögen, während die Gebildeten, zumal die Philosophen, vermöge allegorischer Ausdeutung ihre eignen Erkenntnisse und Ideale in diesen alten Mysterien wiederfanden.

2. Zugleich mit dem Bewusstsein der Alterung macht sich eine, von äusseren Verhältnissen mit hervorgerufene, trübere Auffassung des Daseins geltend. Die antike Lust am Leben schwindet; das freudige Vertrauen auf eigne Kraft, welches das Wesen des antiken Heros bildet, erlahmt mehr und mehr. Man sucht Ersatz dafür in der Religion, die nun persönliches Bedürfnis und Herzenssache wird: es handelt sich nicht mehr, wie in der staatlichen Religion, darum, die Götter durch rituellen Cult zu „ehren“. Man verlangt jetzt nach einem überirdischen Führer in den Nöten des Lebens, nach einem Σωτήρ, dem man sich anvertrauen kann [1]; man sucht G e m e i n s c h a f t mit Gott, Teilnahme am göttlichen Leben, G e n u s s des Göttlichen. Daher das Wiederaufblühen von Mantik und Orakelwesen, die gewaltige Verbreitung aller Art von Magie, die steigende Zuwendung zu orientalischen Culten enthusiastischer Art. Das überspannte

[1]) Ein klassisches Beispiel hiefür bietet das Verhältnis des Aelius Aristides zu seinem Spezialgott Asklepios, s. dessen Sacr. Sermm.

religiöse Gefühl verlangt immer schärfere Reize und immer wirkungskräftigere Mittel, die Verbindung mit der Gottheit herzustellen. Die philosophische Vergottungstheorie und die Telestik des spätern Neuplatonismus zeigen deutlich, welchem Ziele man zustrebte und bei welcherlei Art von Mitteln man schliesslich anlangte, um die Seele in das Reich des Übersinnlichen gewaltsam zu erheben. Dieser Stimmung mussten wiederum die Mysterien besondere Befriedigung gewähren. Sie knüpften ja ein unlösbares Band zwischen dem Menschen und der Gottheit, das deren Schutz und Gnade verbürgte; sie wandten sich in erster Linie an das religiöse Gefühl; ihre Begehung war ein religiöses Erleben, in dem man die Gottheit sich nahe wusste.

Mit der trüberen Auffassung des irdischen Lebens verbindet sich ein Gefühl der innern Ohnmacht, ein Bewusstsein von der Schwachheit und Unreinheit der menschlichen Natur. Diese Entwicklung bedeutet einen höchst wichtigen religiös-sittlichen Fortschritt: es ist die Idee der Sünde, die auf diesem Wege in der heidnischen Welt aufkommt, und ihr entspricht die Ausbildung des neuen religiös-sittlichen Ideals der Reinheit und Heiligkeit. „Sanctus" wird Attribut der Götter und Ideal der Menschen, sanctitas die Vorbedingung der Gemeinschaft mit Gott. So gewiss hier die Vorstellungen über Reinheit und Unreinheit sittlich-religiöser Art sind, so bestimmt tritt doch immer noch zu Tage, dass sie ursprünglich auf einem andern Gebiete, dem ritual-kathartischen, erwachsen und ins Sittliche umgebildet sind. Dies zeigt sich namentlich darin, dass die „Sünde" nicht in erster Linie in das Gebiet des Willens und des bewussten sittlichen Handelns und Verhaltens verlegt, sondern mehr als ein der menschlichen Natur eignender Schwachheitszustand, als eine in dieser Erdenwelt unvermeidliche, sozusagen äusserliche Befleckung aufgefasst wird. Dieser Zustand ist daher auch nicht durch eigne sittliche Anstrengung, sondern nur durch göttliche Hilfe zu heben. So stellen sich diese Anschauungen als eine Weiterbildung derjenigen Vorstellungen dar, welche den Reinigungen der Mysterien und der Kathartik überhaupt zu Grunde lagen. Dadurch mussten eben diese letztern Sühnmittel wieder in den Vordergrund treten und zugleich eine tiefere religiöse Bedeutung erhalten.

Je mehr aber das irdische Dasein an Reiz verliert, um so grössere Bedeutung erhält in der religiösen Gedankenwelt das jenseitige Leben. Ein solches war ja — von einzelnen philosophischen Richtungen abgesehn — stets geglaubt worden; aber dieser Glaube hatte während der klassischen Zeit des Heidentums Herz und Phantasie wenig beschäftigt, geschweige denn, dass er eine Triebfeder und Stütze des religiösen Lebens gebildet hätte. Jetzt ragt das Jenseits gewaltig in das Diesseits hinein. Zu einer dogmatisirenden Fixirung der Vorstellungen über das Leben nach dem Tode hat freilich, kleine Kreise abgerechnet, diese Entwicklung nicht geführt [1]). Doch hatte das Jenseits im Laufe der Zeit immer freundlichere Farben angenommen. Wie in früheren Zeiten besteht der Glaube an das Seelenreich drunten im Hades, an das Elysium und die Wohnungen der Seligen. Daneben begegnet, vielleicht häufiger noch, die andre Vorstellung, dass die Seele aufwärts schwebe in den leuchtenden Äther und sich zum Himmel, zu den Wohnungen der unsterblichen Götter erhebe. Auch die Zunahme der Heroenverehrung, insbesondre der Sitte, Privatleuten, ja selbst Kindern, einen Heroencult zu stiften, zeigt, wie das jenseitige Leben in der Gedankenwelt der Menschen eine immer grössere Stelle einnimmt. Das Heidentum wird so zu einer Religion des Jenseits, die heidnische Frömmigkeit ist Sehnsucht und Streben nach der Unsterblichkeit. Der himmlische Σωτήρ, dem man sich weiht, ist zugleich der Geleiter der Seele im jenseitigen Leben, wie denn der ganze Begriff der σωτηρία eschatologisch orientirt ist.

Es sind keineswegs die Mysterien, sondern ganz andre Faktoren gewesen, welche diese Jenseitsstimmung hervorgebracht haben. Aber neben dem Verlangen nach Entsühnung hat dann diese Sehnsucht nach fester Verbürgung seliger Unsterblichkeit am meisten zur neuen Entwicklung des Mysterienwesens beigetragen.

## II.

Unter Einwirkung all dieser eben charakterisirten Momente musste das Mysterienwesen in ein neues Stadium der Entwick-

---

[1]) Vgl. darüber bes. Rohde, Psyche 669 ff. u. das dort zusammengestellte Material.

lung treten. Wir werden zunächst die verschiedenen Mysterienculte und deren Verbreitung ins Auge fassen, um sodann auf ihren religiösen Inhalt einzugehen.

1. Die griechischen Demeter-Mysterien bestehn wohl meistenteils bis in die letzten Zeiten des Heidentums fort, wie dies von den Lernaeischen direkt bezeugt ist [1]). Doch sind unter ihnen bloss die Eleusinien von mehr als lokaler Bedeutung. Aelius Aristides hat in seiner durch den Brand des Eleusinischen Weihetempels veranlassten Prunkrede dasselbe als gemeinsames Heiligtum der ganzen Welt verherrlicht [2]) und hat damit wohl, wenn auch in rhetorischer Übertreibung, die Ansicht seiner Zeitgenossen wiedergegeben. Ein gut Teil dieses Ansehns kommt jedoch auf Rechnung der altheiligen Erinnerungen, die sich an diesen Namen knüpfen, denn an wirklicher Bedeutung waren die Eleusinien von andern Mysterienculten weit überflügelt. Wahrscheinlich haben auch sie in dieser Zeit des Synkretismus manche Veränderungen erfahren [3]). Die Thatsache, dass nach dem Erlöschen des Eumolpidengeschlechts in der Mitte des vierten Jh.'s ein Pater Mithriacus aus Thespiae als Oberpriester der Eleusinien fungirte, gestattet auch für die vorangehende Zeit Rückschlüsse nach dieser Seite hin [4]). Erst Alarichs Goten haben auf Veranlassung der sie begleitenden Mönche durch Zerstörung des Eleusinischen Tempels den Weihen ein Ende bereitet.

Neben Demeter und Kore gewinnt auch Hekate als Unterweltsgöttin selbständige Bedeutung. Die allgemeine Verbreitung ihrer Weihen wird uns durch die Inschriften bezeugt [5]). Grosses

---

[1]) C. I. L. VI, 1780 (= Orelli I, 2361) sacratae apud Laernam Deo Libero et Cereri et Corae, 349 p. Chr.; C. I. A. III, 172 *ἐν Λέρνῃ δ᾽ ἔλαχεν μυστιπόλους δαΐδας*, wahrsch. gleiche Zeit.

[2]) Eleusin. Orat. (I, 256 Jebb) *τίς οὕτω σφόδρα ἔξω τῆς γῆς ἢ θεῶν . . . ὅστις οὐ κοινόν τι τῆς γῆς τέμενος τὴν Ἐλευσῖνα ἡγεῖτο καὶ πάντων, ὅσα θεῖ᾽ ἀνθρώποις, τοῦτο φρικωδέστατόν τε καὶ φαιδρότατον* etc.

[3]) Rohde, Psyche 262, 3; O. Jahn, Hermes 3, 327.

[4]) F. Lenormant, Contemp. Rev. 1880, I, 862. In d. letzten Zeit hat vielleicht d. Neuplatonismus auf d. Gestaltung d. Weihen Einfluss erhalten, Decharme 378; vgl. Rohde, Psyche 685, 1.

[5]) Vgl. z. B. C. I. L. VI, 507 (313 p. Chr.) Hierophantes Dei Liberi et Hecatarum; VI, 504 (a. 376) Hierofanta Hecatae; VI, 510

Ansehn scheinen insbesondre die Hekate-Mysterien von Aegina genossen zu haben [1]).

2. In verschiedenen Formen und Schattirungen sind mystische Dionysosculte über die ganze hellenistische Welt verbreitet gewesen [2]). Das Fortbestehen griechischer, wahrscheinlich Delphischer, Dionysos-Mysterien ist durch Plutarch bezeugt [3]). Namentlich aber haben sich in den thrakischen und kleinasiatischen Küstenstädten durch Hellenisirung des einheimischen orgiastischen Sabazios- und Kybelecults dionysisch-sabazische Mysterien ausgebildet [4]), in denen wohl griechisches und fremdländisches in synkretistischer Weise vermischt war. Die Genossen dieser, in Kleinasien in hohem Ansehn stehenden [5]), Mysten-Sodalitäten führten den mystischen Namen *Βουκόλοι* [6]). Diese Mysterien waren, wie die Bezeichnung ihrer Cultbeamten ergiebt, den von

---

(a. 376) Hierofanta Hecatarum. Kaibel, Inscr. graec. It. et Sic. 1019 *ὄργια Δηοῦς κα' φοβερᾶς Ἑκάτης νύκτας ἐπισταμένη.*

[1]) Lucian, *Πλοῖον* 15 (I, 342 Bekk.) *εἰς Αἴγιναν ἐπὶ τὴν τῆς Ἐνοδίας τελετήν.* Origenes führt c. Cels. VI, 22 als *παρ' Ἕλλησιν ἐξαίρετα μυστήρια* an *τὰ Ἐλευσίνια* u. *τὰ παραδιδόμενα τοῖς ἐν Αἰγίνῃ μυουμένοις τὰ τῆς Ἑκάτης.* — C. I. L. VI, 1780 (= Or. I, 2361, 349 p. Chr.) sacratae apud Aegynam Deabus . . . Hierophantriae Deae Hecatae.

[2]) Vgl. auch Tertull., Apol. 6 (I, 136 Oehl.) licet Baccho jam Italico furias vestras immoletis, u. d. Erwähnung v. Dionysos-Myst. bei Justin, Apol. I, 54; Dial. 69 p. 248 Otto. Ambros., de virgin. I, 4, 16 orgiis Liberi, ubi religionis mysterium est incentivum libidinis. Augustin, ep. 17 ad Maxim. Mad. 4 Liberum illum, quem paucorum sacratorum oculis committendum putatis.

[3]) Consol. ad ux. 10 (I, 738 Dübn.).

[4]) Foucart, l. c. 114 ff.; R. Schoell, de communibus et collegiis quibusdam, Satt. phil. Sauppio oblata (1879), 167 ff.; A. Dieterich, de hymnis Orphicis (1891), 4 ff.

[5]) Vgl. d. Schreiben M. Aurels an d. Collegium des Dionysos Briseus in Smyrna C. I. G. 3176 u. das d. Königs v. Pergamon an Senat u. Volk v. Ilion, ibid. 3604; dazu die unten anzuführende Lucianstelle.

[6]) D. Name schon bei Euripides, s. Dieterich 10 f., vgl. Aristoph., Vesp. 10 *βουκολεῖς Σαβάζιον.* Dieterich 5 vermutet ebenso in den *βόες* der letztcitirten Inschr. weibliche Mysten. Diese Bezeichnungen gehn auf die alte rohe Auffassung des Dionysos als stiergestaltigen Gottes zurück, vgl. den Ruf *ἄξιε ταῦρε.*

Demosthenes geschilderten Sabaziosweihen wesensverwandt [1]); dramatisch-orchestische Darstellungen hatten in ihnen eine bedeutende Stelle [2]). Auch im Westen müssen sich diese Dionysos-Sabazios-Weihen verbreitet haben und, wie die Fremdculte überhaupt, zu höherm Ansehn und ehrbarerer Haltung gelangt sein, als dies früher der Fall gewesen. Noch auf späten Inschriften begegnet uns die Würde eines *Βουκόλος* und Archibucolus Dei Liberi [3]).

War der Sabazios- und Kybele-Mythus längst in den Kreis der orphischen Theogonie einbezogen, so lässt sich vermuten, dass auch manche dieser dionysisch-sabazischen Mysterien orphische Elemente enthielten. Denn wenn nach Celsus [4]) in den Bacchischen Weihen durch schreckhafte Erscheinungen eine Vorstellung von den jenseitigen Strafen erweckt wird und wenn nach des Arnobius Bericht [5]) in geheimen Mysterien die Bannung der Seelen Gottloser in Tierkörper gelehrt wird, so dürfte solches wohl auf orphischen Einfluss zurückzuführen sein [6]). „Orphische“

---

[1]) *λικνοφόρος, κιστοφόρος, κρατηριακός, ἀρχιμύστης, ἀρχιβασσάρα* in Apollonia, C. I. G. 2052. Cf. Dem., pro cor. 259, oben 21, 4.

[2]) Lucian, de saltat. 79 in Ionien u. Pontus sei die bakchische *ὄρχησις* so beliebt, dass man tagelang ansehe *Τιτᾶνας καὶ Κορύβαντας καὶ Σατύρους καὶ Βουκόλους· καὶ ὀρχοῦνται γε ταῦτα οἱ εὐγενέστατοι καὶ πρωτεύοντες ἐν ἑκάστῃ τῶν πόλεων.* Vgl. die Titel *ἀρχιβουκόλος, χορηγός, ὑμνῳδός, ὑμνοδιδάσκαλος* bei Foucart l. c.

[3]) Letzteres C. I. L. VI, 500. 504. 510; *Τρόφιμος Βουκόλος* Kaibel, Inscr. gr. Sic It. 2045; alles dem vierten Jh. angehörig.

[4]) Celsus vergleicht die Christen wegen der künftigen Strafen, von denen sie als Schreckmittel für die *ἰδιῶται* reden, *τοῖς ἐν ταῖς Βακχικαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα καὶ δείματα προεισάγουσι*, Or. c. Cels. IV, 9. — Celsus *ἐπιφέρει ὡσπερεὶ ἐξισῶν τὰ ἡμέτερα τοῖς ὑπὸ τῶν τελεστῶν καὶ μυσταγωγῶν λεγομένοις καὶ φησί· μάλιστα, ὥσπερ σὺ κολάσεις αἰωνίους νομίζεις, οὕτω καὶ οἱ τῶν ἱερῶν ἐκείνων ἐξηγηταὶ τελεσταί τε καὶ μυσταγωγοί*, c. Cels. VIII, 48.

[5]) Adv. natt. II, 16 in mysteriis secretioribus dicitur in pecudes atque alias beluas ire animas improborum, postquam sunt humanis corporibus exutae.

[6]) Vgl. auch Plut., consol. ad ux. 10 (I, 738 Dübn.) *ἃ τῶν ἄλλων ἀκούεις, οἳ πείθουσι πολλοὺς λέγοντες, ὡς οὐδὲν οὐδαμῇ τῷ διαλυθέντι κακὸν οὐδὲ λυπηρόν ἐστιν, οἶδα ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πάτριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες.*

Schriften waren noch immer verbreitet und haben auf die Literatur manchfachen Einfluss geübt [1]). Das Fortbestehen „orphischer“ Cultgemeinden wird durch die auf uns gekommene Sammlung orphischer Hymnen erwiesen [2]). Denn dieselben sind Culthymnen, in denen die verschiedenen Gottheiten angerufen werden, zu den Weihen zu erscheinen [3]). Solche „orphischen“ Sekten haben sich wohl unter Einfluss des Synkretismus und der Popularphilosophie in manchfach verschiedener Weise entwickelt und mögen vielleicht ein vom ursprünglichen Orphismus ziemlich verschiedenes Gepräge getragen haben. Die Beziehung auf das Jenseits tritt in den Hymnen ziemlich in den Hintergrund [4]).

Der über das ganze Reich verbreitete Cult der Magna Mater erzeugt in der Kaiserzeit die für deren religiöse Stimmung besonders charakteristische Taurobolien- und Criobolienweihe, deren Begehung seit der Mitte des zweiten Jh.'s bis zum Schlusse des vierten zahlreiche Inschriften bezeugen.

3. Diese neue Erscheinung, auf deren Bedeutung wir zurückkommen werden, mag uns zu den Mysterienculten überleiten, welche in der Periode des römischen Weltreichs neu aufkommen und die übrigen rasch an Verbreitung wie an Wichtigkeit überflügeln.

Das sind zunächst die Mysterien der Isis und des Serapis [5]). Seit der Diadochenzeit schon hatte sich der Cult dieser beiden aegyptischen Gottheiten langsam zu verbreiten begonnen. War er damals als ausländische Superstition verpönt, so steigt in der Folgezeit sein Ansehn und seine Verbreitung stetig; er wird öffentlich recipirt und nimmt namentlich von der Mitte des

---

1) Dieterich, Nekyia 145 ff. 2) Dieterich, de hymn. orph.

3) Anrufungen wie *βαῖνε γεγηθὼς εἰς τελετὴν ἁγίην πολυποίκιλον ὀργιοφάνταις* (6, 10) u. ähnl. häufig am Schluss der Hymnen; *μύσται* u. *τελεταί* sehr oft erwähnt; *μυστήρια ἁγνά* 44, 9 u. 79, 10; *βουκόλος* 1, 10 u. 31, 7.

4) Es finden sich nur Anklänge wie: *πέμποις εὐόλβου βιότου τέλος αἰὲν ἄμεμπτον* 13, 10; *ἀγαθὴν δ' ὄπασον βιότοιο τελευτήν* 11, 22; *βιότης τέλος ἐσθλὸν ὀπάζων* 67, 8 cf. 73, 9 u. 25, 11; *φέρειν γλυκερὴν βιότοιο τελευτήν* 20, 6.

5) Vgl. Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte, 1884.

zweiten Jh.'s ab einen rapiden Aufschwung [1]). Im dritten Jh. ist der Isiscult vielleicht die verbreitetste und jedenfalls die religiös wichtigste Religion des Römerreiches [2]), während im vierten Serapis als Himmelsgott von hervorragender Bedeutung wird.

Neben dem öffentlichen Cult und den populären Festen hat Isis auch ihre Mysterien. Der Verlauf derselben ist uns in seinen Hauptzügen aus der Schilderung des Apulejus [3]) bekannt. Sie begannen mit einem Reinigungsbade und dem Auferlegen gewisser Enthaltungen. Es folgte die Epoptie im innersten Heiligtum, deren Kern nach den verhüllten Andeutungen unsres Gewährsmannes die dramatische Darstellung der Cultsage (resp. die Vorführung der die Darstellung ersetzenden heiligen Symbole) bildete; auch Bekleidung mit verschiedenen heiligen Gewändern war ihr wesentlich. Schliesslich wurde der Neophyt bekränzt, eine Fackel in der Hand und mit der Olympischen Stola bekleidet, auf erhöhtem Platz im Tempel den Gläubigen vorgestellt. Dieser Verlauf zeigt eine deutliche Anlehnung an das gewöhnliche griechische Mysterienschema, ein Beweis, dass auch diese Weihen trotz alles aegyptischen Details als ganzes eine hellenistische, wohl in Alexandria aufgekommene Bildung sind. Ist diese Thatsache schon aus dem äusseren Verlaufe dieser Mysterien wahrzunehmen, so wird sie in Bezug auf den Ideengehalt derselben erhöhte Geltung beanspruchen können.

Von der Osiris-Weihe sagt Apulejus nur, die Gottheit sei hier dieselbe, aber die Gebräuche verschieden [4]). Weihen des Serapis erwähnt Aristides [5]) hin und wieder in Verbindung mit denen des Asklepios; diese letzteren werden mit den Incubationen

---

[1]) Vgl. Tert., Apol. 6 (I, 136 Oehl.) Serapidi jam Romano; Min. Fel. 22, 2 haec tamen Aegyptia quondam nunc et sacra Romana sunt.

[2]) Wahrhaft erstaunlich ist die, durch die Münzen bezeugte, Verbreitung dieses Cults in Kleinasien bis in die entlegensten Felsennester des Innern. S. d. Zusammenstellung des Materials bei Drexler, Wiener Numismat. Zeitschr. 21, 1—234.

[3]) Metam. XI, 21—24. Über d. Charakter des elften Buches der Metam. s. E. Rohde, Rhein. Mus. 40, 77 ff.

[4]) Metam. XI, 27.

[5]) Z. B. Sacr. Serm. III (p. 320 Jebb); vgl. für Asklep. Sacr. Serm. II (p. 297).

in den Asklepiostempeln in Verbindung gestanden haben, wie ja auch bei den Isis-Mysterien Träume eine Rolle spielten [1]).

4. Lehnen sich die eben besprochenen Mysterien an den öffentlichen Cult des aegyptischen Götterpaares an, so ist der Mithrasdienst [2]) im eminenten Sinne eine Geheimreligion. Seine Verbreitung beginnt mit dem ersten Jh., seine höchste Blüte erreicht er jedoch erst im Zeitalter Diocletians und Constantins, wo er durch Identifikation des Mithras mit dem Sonnengotte einen Ansatz macht, sich zu einer monotheistischen Weltreligion auszubilden.

Weitaus am meisten von allen Geheimdiensten hat der Mithrascult fremdländischen Charakter bewahrt, wie er sich denn auch dem sonstigen Mysterienschema nicht angepasst hat. Charakteristisch ist ihm 1) seine Begehung in unterirdischen Heiligtümern, Spelaeen; 2) eine Stufenleiter von, wahrscheinlich sieben, Initiationsgraden, die nacheinander zu erwerben sind [3]); 3) die Auferlegung von zum Teil sehr strengen Prüfungen (*κολάσεις*, supplicia) vor dem Empfang der Weihe, die, auch bei beträchtlicher Reduction der spätern Berichte und bei der Einsicht, dass mehrere dieser supplicia bloss in bedeutungsvollen Riten simulirt [4])

---

[1]) Vgl. Apul., Metam. XI, 22 ff.

[2]) Burckhardt¹ 228 ff.; Réville 77 ff., wo auch d. Literatur.

[3]) D. Stellen aus Hieronymus u. Porphyrius s. bei Réville 100, 1. Durch C. I. L. VI, 749—753 werden inschriftlich belegt: Leontica, Persica, Heliaca, Patrica, Gryfii, Hierocoracica. Der Titel Leo C. I. L. III, 3415. 4801; V, 5465; VI. 80. 737; Orelli-Henz. III, 5846; Pater sehr oft; Pater Patrum C. I. L. VI, 47. 86. 510, Pater Patratus V, 5795, Pater Leonum Orelli-H. III, 6042b, Pater patratus Leo C. I. L. II, 2705. Den Grad des Miles bezeugt Tert., de cor. 15 (I, 456 Oehl.). Eben dahin gehört wahrsch. d. Bezeichnung *λέων* u. *ἀετός* (= *ἱέραξ*) auf Sarkophaginschriften Isauriens, s. Rohde, Psyche 679, 1. Zu d. Verwendung von Tiernamen zur Bezeichnung religiöser Würden vgl. die *βόες* u. *βουκόλοι* der Sabaziosweihen, oben 41; *ἔριφος* auf den orphischen Grabtäfelchen, oben 30, 3; *ἄρκτοι* u. *τράγοι* im Artemis- u. Bacchuscult, u. die Bezeichnung *ταῦροι* für die beim Ephesin. Poseidonsfest fungirenden Jünglinge, s. Dieterich, de hymn. orph. 5.

[4]) Eine simulata occisio (cf. Lamprid., Commod 9) vielleicht dargestellt Bullet. della Commissione archeol. di Roma 1874, Tab. 20 links unten, vgl. p. 235 f.

wurden, jedenfalls über die sonst geforderten Enthaltungen und asketischen Übungen weit hinausgehn.

5. Damit wäre unsre Übersicht beendigt. Es sei jedoch noch einmal auf das nachdrücklichste darauf hingewiesen, dass die Überlieferung über die Mysterien naturgemäss eine sehr dürftige ist. Der Umfang des von der Literatur über sie dargebotenen steht in gar keinem Verhältnis zu der Bedeutung, die ihnen in Wirklichkeit zukam. Es sind einerseits die inschriftlichen Denkmäler, andrerseits die Analyse der religiösen und religiös-philosophischen Entwicklung, die uns zeigen, dass in der Kaiserzeit das Mysterienwesen eine der verbreitetsten und wichtigsten Formen der Religion gewesen ist.

Natürlich hat die stets wachsende Superstition, die nun auch die Gebildeten mit ihren unsichtbaren Fäden umspannt, in den Mysterien viele Anknüpfungspunkte gefunden und auch ihrerseits deren Entwicklung beeinflusst. Der Zusammenhang beider Erscheinungen tritt sehr deutlich in der Magie zu Tage, die durch Verschmelzung griechischer [1]) und orientalischer Elemente einen neuen Aufschwung nimmt. Der Mittelpunkt dieser Entwicklung ist Aegypten; und die hier wiedergefundenen Zauberbücher [2]) zeigen, wie diese magischen Praktiken, dem Zuge der Zeit gemäss, durchaus Mysteriencharakter tragen. Wir finden in denselben nicht blos die Terminologie der Mysterien wieder, so dass die magischen Riten zu *μυστήρια* und *τελεταί* werden, wir finden das Gebot der fides silentii [3]), wir finden die *προάγνευσις* und *κάθαρσις*, die den magischen Begehungen voraus-

[1]) Namentlich scheinen neuorphische Hymnen u. Anrufungen in die Zauberlitanieen aufgenommen worden zu sein.

[2]) Wessely, Griechische Zauberpapyri v. Paris u. London, Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wiss. 1888, II, 27—208; Leemans, Papyri Graeci Musei Lugduno-Batavi, II, 1884; Parthey, Zwei griech. Zauberpapyri des Berlin. Museums, Abhandl. d. Berl. Akad. 1865, 109 ff. Vgl. auch A. Dieterich, Abraxas, 1891.

[3]) Z. B. Leemans 17, 19 ff. *ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου Ὄνσου γνῶσιν, ἣν καὶ τηρήσω ἁγνῶς μηδενὶ μεταδιδούς, εἰ μὴ τοῖς σοῖς συμμύσταις ἐν ταῖς σαῖς ἱεραῖς τελεταῖς*; 139, 45 *ἐπιγνοὺς γὰρ τῆς βίβλου τὴν δύναμιν κρύψεις ὦ τέκνον.*

geht [1]). So entsteht hier eine niedere Telestik, die es ganz unmöglich macht, zwischen Mysterien und Magie eine feste Demarkationslinie zu ziehen.

## III.

Wir haben nunmehr die religiöse Bedeutung dieser Mysterienculte durch eine Analyse ihres Inhaltes darzustellen.

1. Sicherstes und wichtigstes Ergebnis ist, dass Ziel und Zweck der Mysterienfeier in der Erlangung der durch die Weihe garantirten σωτηρία besteht. Dieser in jener Zeit geprägte Begriff ist hier darum der treffendste, weil er beide Momente in sich begreift, die hier ineinander übergehen: einerseits, worauf der Hauptnachdruck liegt, die selige Unsterblichkeit [2]) im Jenseits, andrerseits als secundäres Element ein neues Leben auf Erden in der Gemeinschaft und unter dem Schutze der betr. Gottheit; dies beides besagt der Ausdruck σωτηρία (salus).

Das eben formulirte Ergebnis tritt am schärfsten in den neuen Mysterien zu Tage. „Glückselig wirst du leben und ruhmvoll unter meinem Schutze. Und wenn du die Lebenszeit, die dir zugemessen, durchlaufen hast und zur Unterwelt eingehst, so wirst du auch dort mich treffen als Beherrscherin des Stygischen Reiches, leuchtend mitten im Acherontischen Dunkel, und wirst, die Elysischen Gefilde bewohnend, mich fortdauernd dir gnädig finden und anbeten . . . Du wirst erfahren, dass es allein in meiner Macht steht, dein Leben über seine vom Geschick ihm gesetzte Grenze zu verlängern“ erklärt Isis ihrem Diener im Traume [3]), und dieser wird belehrt, dass „der Zugang zur Unterwelt und gnadenvoller Schutz in der Göttin Hand stehe und die Weihe selbst ad instar voluntariae mortis et precariae salutis gefeiert werde“; denn die Göttin pflege „die durch ihre Gnade sozusagen Wiedergeborenen (renatos) wiederum in neue

---

[1]) Am häufigsten mehrtägige Enthaltung von gewissen Speisen u. *συνουσία*, vgl Gross. Pariser Pap. (bei Wessely) 52. 73. 784. 897. 1099. 1268. 3209.

[2]) Vgl. Augustin, Civ. Dei VI, 8 quomodo vitae aeternae dandae potestas cuiquam deorum istorum tribuitur (vorher war von den Mysterien d. Magna Mater d. Rede).

[3]) Apul., Metam. XI, 6.

heilbringende Lebensbahnen (salutis curricula) zu leiten" [1]). Nach den weiterhin über die Epoptie gegebenen Andeutungen [2]) wird man vermuten dürfen, dass die eindringliche Veranschaulichung dieser Gedanken einen wesentlichen Teil derselben gebildet habe. Dem Mysten wird hier sein Leben, das er in den Schrecken des confinium mortis schon verloren gab, durch die Gnade der Isis gleichsam wiedergeschenkt worden sein — symbolische oder dramatische Akte, die wir nicht näher kennen [3]).

In noch ausgeprägterer Weise als Isis ist, schon von seiner aegyptischen Heimat her [4]), Osiris-Serapis ein Gott des Jenseits [5]). Damit ist auch der Charakter seiner Weihen bestimmt, wenn auch über deren Inhalt ein positives Zeugnis nicht vorliegt.

Ein gleiches gilt von Mithras. So schwer auch das Wesen der Mithrasreligion im Römerreiche zu bestimmen sein mag, weil die Symbolik der Mithras-Steine nicht durchsichtig ist und die spärlichen schriftlichen Quellen uns im ungewissen lassen, ob wir ihre Aufschlüsse als den wirklichen Inhalt des Mithriacismus oder als philosophische Speculation über denselben

---

[1]) L. c. XI, 21.

[2]) XI, 23 accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.

[3]) Beachte auch XI, 29: durch Empfang der dritten Weihe wird Lucius semper beatus; u. Aristid., Sacr. Serm. III (p. 319 Jebb) *ἐγένετο καὶ φῶς παρὰ τῆς Ἴσιδος καὶ ἕτερα ἀμύθητα φέροντα εἰς σωτηρίαν.*

[4]) Wo erst seit d. Ptolemaeer-Zeit d. Cult des unterweltlichen Osiris in ausgeprägter Form aufkommt, vgl. Brugsch, Zeitschr. f. aegypt. Sprache u. Altertumsk. 19, 78.

[5]) Plut., De Isid. et Osir. 79b (Parthey) Osiris Führer und König im Jenseits. Aristid., in Serap. (p. 54 Jebb) *καὶ μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν ἔτι οὗτος ἄρχων ἀνθρώποις μένει . . . ἡμέρας μὲν τὰ ὑπὲρ γῆς ἐπιών, νυκτὸς δὲ τοῖς ἀθεάτοις ζῶσι κρίσεις ποιούμενος· σωτὴρ αὐτὸς καὶ ψυχοπομπός, ἄγων εἰς φῶς καὶ πάλιν δεχόμενος πανταχῇ πάντας καὶ περιέχων.* — Julian, or. 4 *εἰς Ἥλιον* 136a *καλοῦμεν τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ Σάραπιν . . . , πρὸς ὃν φησιν ἄνω πορεύεσθαι τὰς ψυχὰς τῶν ἄριστα βιωσάντων καὶ δικαιότατα.* Vgl. auch d. Grabschrift *δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ* u. ähnl. bei Lafaye l. c. 96.

anzusehen haben, so tritt doch das eine mit voller Klarheit hervor, dass auch Mithras, der Unbesiegte, der Sol aeternus [1]), zum *Σωτήρ* wird, der die Seinen aus dem irdischen Dasein zur Unsterblichkeit führt. Der seinem Dienste besonders ergebene Julian preist ihn als gnädigen Führer im Jenseits [2]), und der Nachricht Tertullians, dass in den Mithras-Mysterien eine „imago resurrectionis“ vorkomme [3]), liegt jedenfalls etwas Thatsächliches zu Grunde. Ob denselben auch die Lehre von der Seelenwanderung eigen war, wie, unter Berufung auf die der Darstellung des Mithriacismus gewidmeten Schriften des Eubulos und Pallas, Porphyrius versichert [4]), und ob die Mysteriensymbolik wirklich den Durchgang der Seelen durch die verschiedenen Himmelssphären der Planeten und Fixsterne zum Gegenstande hatte, wie dies Celsus annimmt [5]), das ist aus dem oben angegebenen Grunde nicht auszumachen. Jedenfalls aber zeigen auch diese Berichte, welche Richtung die dem Mithrasculte zu Grunde liegenden Ideen im Allgemeinen hatten.

Gehn wir zu den mehr localen Mysterienculten über, so finden wir die „schönen Hoffnungen“, die man in den Eleusinien gewinne, in der herkömmlichen Weise von Aelius Aristides gepriesen [6]). Dass die Hekate-Mysterien ähnliches in Aussicht

---

[1]) C. I. L. III, 604.

[2]) Convivium sive Caesares 336c: Jeder Kaiser wählt sich einen Gott; zu Julian sagt Hermes: *Σοὶ δὲ δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνῶναι· σὺ δ' αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχου, πεῖσμα καὶ ὅρμον ἀσφαλῆ ζῶντι τε σεαυτῷ παρασκευάζων, καὶ ἡνίκα ἂν ἐνθένδε ἀπιέναι δέῃ, μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστὰς σεαυτῷ.*

[3]) Praescr. 40 (II, 38 Oehl.). Auf diese Nachricht gründet Rohde, Psyche 687, 1 die Vermutung, dass den Mithras-Mysterien der altpersische Glaube an leibliche Auferstehung eigen gewesen sei.

[4]) De abst. IV, 16 *δόγμα πάντων* (d. persischen Magier) *ἐστὶ τῶν πρώτων μετεμψύχωσιν εἶναι, ὃ καὶ ἐμφαίνειν ἐοίκασιν ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις*, u. weiter *ὁ τὰ Λεοντικὰ παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζώων μορφάς*; dies *περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν αἰνίττεσθαι, ἃς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσι.* (Danach könnte die oben 42, 5 citirte Stelle des Arnob. sich auch auf die Mithras-Myst. beziehn).

[5]) Or. c. Cels. VI, 22.

[6]) Or. Eleus. (p. 259 Jebb) *κέρδος* der Eleusinien *τὸ περὶ τῆς τελευτῆς ἡδίους ἔχειν τὰς ἐλπίδας ὡς ἄμεινον πράξοντας καὶ οὐκ ἐν σκότῳ τε καὶ βορβόρῳ κεισομένους, ἃ δὴ τοὺς ἀμυήτους ἀναμένει.* — Panath.

stellten, darf wohl aus dem Charakter der Göttin mit Sicherheit geschlossen werden. Bezüglich der Dionysien bietet uns das Trostschreiben Plutarchs an seine Gattin ein direktes Zeugnis [1]), und die schon angezogenen Stellen des Celsus und Arnobius [2]) zeigen, dass in manchen dieser Mysterien die Darstellung jenseitiger Strafen ihre Stelle hatte. Endlich malt eine dem dritten Jh. angehörige Grabschrift [3]) das Jenseits mit Zügen aus, die dionysischen Mysterien entnommen sind [4]).

Auf das Jenseits bezieht sich weiter der rätselhafte Bilderkreis, der das Grab des Vincentius in der Praetextat-Catacombe schmückt [5]) und wohl auf Mysterien sehr synkretistischer Art weist. Die Hinabfahrt ins Totenreich, das unterweltliche Gericht durch Dispater und Abracura resp. Aeracura [6]), die Einführung in die Elysischen Gefilde durch den „angelus bonus“, endlich der Ge-

---

(p. 185) *τὰς ἀρρήτους τελετάς, ὧν τοῖς μετασχοῦσι καὶ μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν βελτίω τὰ πράγματα γίγνεσθαι δοκεῖ.*

[1]) S. o. 42, 6. [2]) S. o. 42, 4 u. 5.

[3]) Aus Doxato bei Philippi; Heuzey, Mission de Macédoine 128 ff.; C. I. L. III, 686

[13] Et reparatus item vivis in Elysiis.
Sic placitum est divis aeterna vivere forma,
Qui bene de supero lumine sit meritus.
[17] Nunc seu te Bromio signatae mystides at se
Florigero in prato congreg[em uti]satyrum,
Sive canistriferae poscunt sibi Naidis aequ[e,
Qui ducibus taedis agmina festa trahas. etc.

[4]) Den Dionysos-Mysterien der Kaiserzeit insgesamt den altorphischen Satz vom *σῶμα σῆμα* zuzuschreiben, wie dies Heussner, Die altchristl. Orpheusdarstellungen (1893) 33 f. thut, hat doch seine Bedenken. Denn der Satz, dass sich „die bacchischen Mysterien in jeder Weise als eine Fortsetzung jener alten orphischen Weihen darstellen“ (35), ist unerweislich. Ob die Verbreitung orphisch-dionysischer Mysterien wirklich so gewaltig gewesen ist, wie sie Dieterich, Nekyia 228 schildert, scheint mir zweifelhaft.

[5]) S. Garrucci, Mystères du syncrétisme Phrygien dans les Catac. de Prét. bei Cahier et Martin, Mélanges d'archéologie IV (1856), 1—54. D. Darstellungen auch bei Garrucci, Storia del arte Christiana VI, Tab. 493—495. Vgl. auch V. Schultze, Die Katak. 42—45.

[6]) Vielleicht *ἁβρὰ Κόρη*, etwa eine Vermischung v. Persephone u. Magna Mater, cf. C. I. L. VIII, 5524 Terrae matri Aerecurae matri Deum Magnae Idaeae.

nuss der Seligkeit, dargestellt als Teilnahme an dem elysischen Mahle im Verein mit den andern „bonorum judicio judicati“, das sind die Stadien, in denen das Schicksal nach dem Tode hier dargestellt ist [1]. Endlich sei die von Firmicus Maternus geschilderte Mysterienfeier [2] erwähnt, in der nach vorangegangener Beweinung des Gottes [3] durch die Mysten der Priester das Wiedererstehn desselben mit den Worten verkündet

*Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου,*
*ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία!*

Diese Übersicht zeigt, wie die Verheissung der Erlösung und Unsterblichkeit sich als fast allen Mysterien wesentlich erweisen lässt. Daher in erster Linie die hervorragende Stelle, welche den Mysterien in dem religiösen Leben der Kaiserzeit zukommt. Nicht als ob sie es gewesen wären, die mit ihren Verheissungen die Jenseitsstimmung hervorgebracht hätten. Es waren andere Faktoren, welche diese eigenartige religiöse Stimmung erzeugten; wohl aber fand diese in den Mysterien Anknüpfungspunkte vor, die der übrige Cultus nicht darbot. Und dass diese Verheissungen grade in den neuen, damals entstandenen Mysterienculten am ausgeprägtesten hervortreten, zeigt, wie sehr das religiöse Bedürfnis der Zeit die Weiterentwicklung des Mysterienwesens bestimmt hat.

2. Neben der Verbürgung der Unsterblichkeit gewinnt der Gedanke der Entsühnung stetig steigende Bedeutung. Ihrem Wesen nach tragen, wie oben dargelegt [4], die Reinigungen der Mysterien einen ritualen, dinglichen Charakter. Neben den ständigen bestanden besondere Reinigungen und Sühnungen für grössere Vergehen. So konnten die, auf dinglich-levitischem Boden erwachsenen Vorstellungen in manchfacher Weise in das sittliche Gebiet, nicht immer zu dessen Vorteil, hinüberspielen. Magische Entsühnung von allerlei Vergehen werden stets viele in den Mysterien gesucht haben [5]. Daneben rufen jetzt die

---

[1]) Vgl. auch aus d. Grabschrift des Vincentius: Plures me antecesserunt, omnes exspecto. [2]) De error. prof. rel. 22, 1.

[3]) Wahrsch. Attis-Adonis; man könnte auch an Osiris denken.

[4]) S. o. 15 u. 27.

[5]) Vgl. Tert., de bapt. 5 (I, 623 Oehl.) sacris quibusdam per la-

neuen religiösen Ideale auf diesem Gebiete eine weitere Entwicklung hervor: Es sind jetzt gerade auch die Frommen und sittlich Hochstehenden, welche sich solchen Reinigungen zuwenden; und die Unreinheit, die sie tilgen wollen, ist nicht eine bloss rituale, auch nicht eine durch besondere Vergehen herbeigeführte, sondern eine viel tiefere, allgemeine, das ganze Wesen des Menschen betreffende. So ergab sich hier eine, dem spätesten Heidentum überhaupt charakteristische, Vermischung von religiös-sittlichen Ideen mit gesteigerter Superstition: sollen kathartische Culthandlungen eine dem sittlichen Wesen des Menschen anhaftende Unreinheit tilgen, so muss dies in weit höherem Masse magisch-wunderbar vorgestellt werden, als wenn diese Handlungen bloss die rituale Unreinheit beseitigen sollen.

Am deutlichsten tritt diese Weiterbildung in der charakteristischen Schöpfung unsrer Zeit, der in Verbindung mit dem Kybelecult aufgekommenen Taurobolien- und Criobolienweihe zu Tage[1]). Wer sich derselben unterziehen will, hat in einer mit durchlöcherten Brettern bedeckten Grube Platz zu nehmen, über der dann das Opfertier geschlachtet wird, dessen Blut er mit seinem Körper aufzufangen hat. Besprengungen mit Blut waren in Griechenland von alters her bei der Mord-

---

vacrum initiantur, Isidis alicujus aut Mithrae. certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur, idque se in regenerationem et impunitatem perjuriorum suorum agere praesumunt. — de praescr. 40 (II, 38) (diabolus) tingit et ipse quosdam . . ., expiationem delictorum de lavacro repromittit.

[1]) S. darüber Sayous, Revue de l'hist. des religions 16, 137—156. Literar. Quellen: Prudentius, hymn. 10; Firmic. Mat., de error. 27, 8; ein von L. Delisle publicirtes christl. Gedicht aus dem Ende des 4ten Jh.'s, das, wie de Rossi, Bullettino di archeol. cristiana 1868, 49 ff. gezeigt hat, gegen Nicomachus Flavianus, den Führer der heidnischen Partei, gerichtet ist. Text Revue archéol. 1868, 1, 451 ff. V. 57 ff.:

> Quis tibi taurobolus vestem mutare suasit,
> Inflatus dives subito mendicus ut esses
> Obsitus et pannis, modica stipe factus epoeta,
> Sub terra missus, pollutus sanguine tauri,
> Sordidus infectus vestes servare cruentas
> Vivere cum speras viginti mundus in annos?

sühne üblich [1]). Dass die Blutbesprengung jetzt allgemeine Aufnahme findet, ist eine Folge der eben charakterisirten Entwicklung. Die Wiedergeburt, die in diesem Weiheakt erlebt wird, ist das Sichfreiwissen von Unreinheit und Befleckung, welche von der Gottgemeinschaft trennte und die Verwirklichung der *σωτηρία* verhinderte. In diesem Bewusstsein rühmt sich der Geweihte, er sei renatus in aeternum [2]).

Die stets weiter um sich greifende Superstition hat natürlich auch die Kathartik mächtig entwickelt. Plutarchs Schrift über den Aberglauben giebt eine lange Liste solcher „unreiner Reinigungen" [3]); das weitere Vordringen der orientalischen Religionen hat sie später noch gemehrt, und ebenso sind die magischen Weihen stets mit derartigen *ἁγιστεῖαι* verbunden. In den dionysisch-sabazischen Mysterien und der damit zusammenhängenden Telestik stand von alters her der Gedanke der Reinigung und Sühnung im Vordergrunde, ein Umstand, der nicht am wenigsten zu ihrer jetzigen Verbreitung beigetragen haben wird [4]).

An diese beiden wesentlichsten Punkte seien noch einige

---

[1]) Apollon., Argon. IV, 705 *τειναμένη καθύπερθε συὸς τέκος . . . αἵματι χεῖρας τέγγεν.* Schol. dazu (p. 505 Keil) *χοιρίδιον ὅπερ οἱ ἁγνίζοντες θύσαντες τὰς χεῖρας τοῦ ἁγνιζομένου τοῦ αἵματος αὐτοῦ βρέχουσιν.* Eustath. ad Odyss. *κ* b. Lomeier 165 *ὅτι καὶ δι' αἵματος ἦν κάθαρσις . . . ὁποῖα καὶ ἡ τῶν φονέων, οἳ αἵματι νιπτόμενοι καθάρσιον εἶχον αὐτό.* Athenaeus IX fin., Lomeier 199, *ἀπόνιζε τὸ αἷμα τοῦ καθαιρομένου.*

[2]) C. I. L. VI, 510 (376 p. Chr.); arcanis perfusionibus in aeternum renatus VI, 736. Daneben muss d. Ansicht bestanden haben, dass sich d. Wirkung des Taurob. nur auf 20 Jahre erstrecke; s. d. eben mitgeteilte Gedicht, dazu C. I. L. VI, 504 (376 p. Chr.): Gelübde, d. Taurob. in 20 Jahren zu wiederholen; VI, 512 (a. 390) iterato viginti annis expletis taurobolii sui aram constituit, vgl. VI, 502 (a. 383) taurobolio criobolioque repetito. Darin liegt zugleich d. Beweis, dass „renatus" nicht einfach eschatologisch zu fassen, sond. dass d. Gedanke der Entsündigung das primäre ist.

[3]) Vgl. bes. de superst. 3 (I, 196 Dübn.). 7. 12 (199. 203); dazu de Pythiae oracc. 25 (I, 496).

[4]) Serv. ad Georg. I, 166 Sacra Liberi patris ad purgationem animae pertinebant; De myst. Aegypt. III, 10 Parthey *τοῦ Σαβαζίου (δύναμις) εἰς βακχείας καὶ ἀποκαθάρσεις ψυχῶν καὶ λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων οἰκειότητα παρεσκεύασται.*

Beobachtungen angeschlossen, die für unsern Zweck von Wichtigkeit sind.

3. Es liegt im Wesen der Mysterienweihe, dass sie dem Mysten nicht bloss die subjektive Überzeugung von der Wahrheit des in ihr Verheissenen erweckt, sondern die Erlangung der in Aussicht gestellten *σωτηρία* in objektiver Weise verbürgt. Sie verleiht also dem Geweihten einen von seinem eignen Thun unabhängigen character indelebilis; er wird durch den Empfang der Weihe sacratus[1]), renatus[2]), tauroboliatus[3]), Bezeichnungen, welche den dem Mysten als solchen dauernd eignenden Habitus ausdrücken. Eben diese Fassung der Weihe als Mitteilung einer äussern objektiven Kraft erklärt den allgemeinen Gebrauch der Ausdrücke tradere, *παραδιδόναι*[4]) und accipere, percipere, *παραλαμβάνειν*[5]) für das Erteilen resp. Empfangen der Weihe.

---

[1]) Dies scheint d. spezif. Ausdruck zu sein, vgl. C. I. L. VI, 730 u. 3722 a (Mithra); Delisle'sches Gedicht (s. o. 52, 1) 95 (Serapis); Arnob., adv. nat. V, 19. 21 (Sabazius); Augustin, ep. 17 ad Maxim. Mad. 4 (Dionysos); bes. d. Grabschr. d. Fabia Aconica Paullina C. I. L. VI, 1780 (= Orelli 2361) sacratae apud Eleusinam Deo Baccho Cereri et Corae, sacratae apud Laernam Deo Libero et Cereri et Corae, sacratae apud Aegynam Deabus, Taurobolitae, Isiacae, Hierophantriae Deae Hecatae. — Apul., Met. XI, 23 turbae sacrorum; denselben Sinn hat *οἱ ὅσιοι*, s. Rohde, Psyche 265, 2; *ὁσιωθείς* Eurip., fr. 472, 15.

[2]) Vom Taurobolium s. o. 53; v. d. Isisweihe Apul., Met. XI, 21.

[3]) S. d. Grabschrift in vorvor. Anm.

[4]) Theo Smyrn., expos. rer. math. p. 14 Hiller *τελετῆς παράδοσις, τελετὰς παραδιδόναι*; Diod. V, 48, 4 *μυστηρίων τελετὴ τότε παραδοθεῖσα*; Strabo X, 3, 7 *οἱ παραδόντες τὰ Κρητικὰ καὶ τὰ Φρύγια*; Orig., c. Cels. VI, 22 *τὰ παραδιδόμενα τοῖς ἐν Αἰγίνῃ μυουμένοις τὰ τῆς Ἑκάτης*; Justin, Dial. 70 p. 252 Otto *οἱ τὰ τοῦ Μίθρου μυστήρια παραδιδόντες*; tradere vom Taurobolium Orelli I, 2328—2330 u. C. I. L. VI, 508; v. d. Mithrasweihen C. I. L. VI, 749—753; traditio d. Isis-Weihe Apul., Met. XI, 21.

[5]) Theo Smyrn. l. c. *τελετὰς παραλ.*; Plut., Demetr. 26 *τὴν τελετὴν ἅπασαν παραλ.* v. d. Eleusinien; ebenso Schol. Arist. Ran. 757 (IV, 2 p. 96 Dind.) *παραλ. τὰ μυστήρια*; Porphyr., de abst. IV, 16 *Λεοντικὰ παραλ.* — *παραλ.* vom Taurobolium C. I. A. III, 173; accipere Orelli I, 2331; percipere C. I. L. VI, 497. 501. 503 sq. 508 sq. — Matris Deum sacra accipere Lamprid., Heliogab. 7; v. d. Isisweihe Apul., Met. XI, 21.

4. Dieser dem Mysten eignende character indelebilis schliesst jedoch weitere Einweihungen in andre Mysterien keineswegs aus. Eine derartige Cumulation von Weihen lässt sich in besonders hohem Masse in den letzten Zeiten des Heidentums beobachten [1]. Der Grund dieser Erscheinung wird hauptsächlich in der immer mehr hervortretenden magisch-superstitiösen Auffassung der Mysterien zu suchen sein, die den Frommen veranlasst, durch möglichst viele Weihungen einen Zustand von ganz besondrer Heiligkeit und eine um so sichrere Garantie der *σωτηρία* zu erwerben. Mitgewirkt hat wohl auch manchfach die Überzeugung oder das dunkle Gefühl, dass es im letzten Grunde dieselbe Gottheit sei, mit der man an den verschiedenen Orten in Gemeinschaft trete.

Durch dieselben Ursachen scheint die Zunahme der Einweihung von Kindern veranlasst worden zu sein. Einweihungen in sehr jugendlichem Alter sind wohl immer vorgekommen und scheinen namentlich in Samothrake üblich gewesen zu sein [2]. Jetzt sind uns Einweihungen im zartesten Kindesalter und sogar Cumulation von Weihen bei jungen Kindern bezeugt [3], eine

---

[1] Klassisches Beispiel hiefür ist die oben citirte Grabschrift d. Aconica Paullina. Vgl. weiter C. I. A. III, 172; C. I. L. VI, 504. 507. 510, sämtlich aus später Zeit.

[2] Donatus ad Terent. Phorm. I, 1, 15 (II, 374 Klotz) Terentius Apollodorum sequitur, apud quem legitur, in insula Samothracum a certo tempore pueros initiari more Atheniensium (hat letzteres auf den *παῖς ἀφ' ἑστίας* in den Eleusinien Bezug?); Plut., Alex. 2 *λέγεται Φίλιππος ἐν Σαμοθράκῃ τῇ Ὀλυμπιάδι συμμυηθεὶς αὐτός τε μειράκιον ὢν ἔτι κἀκείνης παιδὸς ὀρφανῆς γονέων ἐρασθῆναι.* Eine Darstellung der Einweihung eines Knaben bei Ersilia Lovatelli (s. o. 28, 2) Tab. 4, 3. Auf Knaben, die in Dionysos-Mysterien eingeweiht waren, beziehn sich die Grabschrift v. Doxato (s. o. 50, 3) u. Kaibel, Epigr. 153.

[3] C. I. G. 6238 *ἑπτὰ μόνους λυκάβαντας, δύω καὶ μῆνας ἔζησα, ὧν τρεῖς* (wahrsch. Monate) *ἐξετέλουν Διονύσῳ ὄργια βάζων.* Cumulatio C. I. G. 6206: *κεῖμαι Αὐρήλιος Ἀντώνιος ὁ καὶ ἱερεὺς τῶν τε θεῶν πάντων, πρῶτον Βοναδίης, εἶτα Μητρὸς θεῶν καὶ Διονύσου καὶ Ἡγεμόνος. τούτοις ἐκτελέσας μυστήρια πάντοτε σεμνῶς* etc., 7 Jahre alt! Vgl. auch d. Confessio Cypriani (Antioch., im Anhang der Baluze'schen Cyprianausg. p. CCXCV) *ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων ἀνατεθεὶς τῷ Ἀπόλλωνι κειμήλιον, μυηθεὶς ἔτι νήπιος τὴν τοῦ δράκοντος δραματουργίαν*; mit 7 Jahren Mithrasweihe, mit 10 Eleusinien etc.

Entwicklung, die an der Zunahme der Heroisirung von Kindern ihre Parallele hat.

5. Endlich ist darauf hinzuweisen, dass sich in Verbindung mit den Mysterien, eben weil sie nicht staatliche Culte sind, der Begriff der religiösen Gemeinde zu entwickeln beginnt. Freilich in sehr verschiedenen Abstufungen und nirgends in dem strikten exklusiven Sinn der christlichen *ἐκκλησία*, wie schon die Verbindung mehrerer Weihen deutlich zeigt. Aber Ansätze zu einer solchen Ausbildung wird man allerdings hier finden dürfen, und insonderheit wird man beim Mithrascult von wirklichen Gemeinden zu sprechen berechtigt sein.

Die Götter, deren Mysterien gefeiert wurden, sind aber — mit Ausnahme etwa des Mithra — nicht blosse Mysteriengottheiten, sondern haben daneben ihren öffentlichen, jedermann zugänglichen Cult und ihre öffentlichen Feste. Man konnte z. B. dem Cult der Isis ergeben sein, ohne deswegen ihre Weihen empfangen zu haben. Obwohl es also im Wesen der Mysterien liegt, den Anspruch zu erheben, dass nur in ihnen das Heil zu finden sei, deckt sich doch der Kreis der Verehrer eines Gottes keineswegs mit seiner Mystengemeinde. Darin liegt eine logische Inconsequenz, die aber jener synkretistischen Zeit, die weit entfernt war, die verschiedenen Cult-Akte und -Arten in ein theologisches System zu bringen und in ihren Wirkungen durch scholastische Definitionen gegen einander abzugrenzen, kaum zum Bewusstsein gekommen sein wird. Erst im Christentum wurde bei gleicher Lage der Dinge dieser Widerspruch durch die Theologie aufgedeckt.

---

## Viertes Capitel.

## Das Mysterienwesen in seiner Bedeutung für die Philosophie der Kaiserzeit.

Um die Bedeutung des Mysterienwesens für die geistige Cultur der Kaiserzeit würdigen zu können, ist noch die Frage

zu untersuchen, inwieweit dasselbe auf die Entwicklung der Philosophie einen Einfluss geübt hat, resp. inwieweit der Gesamtcharakter dieser letzteren und die von ihr eingeschlagenen Bahnen Berührungspunkte mit Elementen des Mysterienwesens aufweisen.

## I.

Diese Frage liegt um so näher, als in unsrer Epoche die Philosophie durchgängig eine andre Wendung nimmt. Es ist nicht mehr die Lust am objektiven Welterkennen, es ist vielmehr das Verlangen nach einer Norm für das sittliche Leben, es sind Bedürfnisse des Herzens und des Gemütes, welche zur Philosophie hinführen, es sind also, da Frömmigkeit und Sittlichkeit mehr und mehr zusammenfallen, im letzten Grunde religiöse Motive, welche in stetig steigendem Masse die philosophische Entwicklung beherrschen. Diese Veränderung ist bedingt durch die überhandnehmende religiöse Grundrichtung der damaligen Welt, die auch in der Philosophie zuerst in verschiedenen Ansätzen und Motiven zum Durchbruche kommt, bis sie schliesslich zur Entstehung eines neuen Systems führt, in dem diese Geistesrichtung den schärfsten und greifbarsten Ausdruck gefunden hat.

Sind es also Kräfte derselben Art, die in der philosophischen Entwicklung wie in der allgemeinen religiösen Bewegung wirksam gewesen sind, so werden die Ziele und Ideale beider Erscheinungen, wenn auch nach Höhenlage und begrifflicher Ausprägung verschieden, in der Hauptsache verwandt, ja vielfach identisch sein — wie denn in einer Zeit, wo die Philosophie mehr und mehr zum Gemeingut wird, eine feste Grenzlinie zwischen beiden Entwicklungen überhaupt nicht zu ziehen ist.

Auch in der Philosophie stehn die Fragen nach der Gemeinschaft mit Gott, dem ewigen Leben und dem Schicksal der Seele im Jenseits im Vordergrunde. Die Unsterblichkeit der Seele ist allgemeine Annahme; mit ihr steht und fällt nach Plutarch der Glaube an eine göttliche Vorsehung [1]).

---

[1]) De sera num. vind. 18 (I, 678 Dübn.) *Εἷς οὖν ἐστι λόγος ὁ τοῦ θεοῦ τὴν πρόνοιαν ἅμα καὶ τὴν διαμονὴν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς βεβαιῶν, καὶ θάτερον οὐκ ἔστιν ἀπολιπεῖν ἀναιροῦντα θάτερον.*

Derselbe Philosoph schildert mehrfach, wie die gerechten Seelen nach dem Tode aufwärts steigen und zu Heroen und Daemonen werden [1]), die über die irdischen Verhältnisse walten, eine Ansicht, die bei Maximus von Tyrus wiederkehrt [2]). Das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele und der Seelenwanderung gehört zu den wichtigsten der wieder hervortretenden pythagoraeischen Elemente, wie es denn auch von dem Apollonius des Philostratus in besonders eingehender Weise vertreten wird [3]). Überhaupt wird die weite Verbreitung der Seelenwanderungstheorie, die in gewissem Sinne auch von Plutarch [4]) und Celsus [5]), in ausgedehntestem Masse sodann vom Neuplatonismus [6]) und seinen unmittelbaren Vorgängern wie Numenius und Harpokration [7]) vertreten wird, auf neupythagoraeische Einflüsse zurückzuführen sein. Namentlich aber tritt die Idee der Vergottung mehr und mehr in den Vordergrund und erscheint im Neuplatonismus als das in gewisser Weise schon im diesseitigen Leben zu verwirklichende Ideal des gesamten philosophischen Strebens.

Die Übereinstimmung mit der religiösen Richtung der Zeit tritt nicht minder in der Ausbildung des Reinheitsideals zu Tage. Eine „Reinigung“ der Seele zu bewirken erscheint als Aufgabe der Philosophie.

Dieser Gedanke der „Reinigung“ entstammt dem Vorstellungskreise der Mysterien-Culte. Die Orphiker haben ihn zuerst theoretisch ausgeführt und weitergebildet; sie stellten die Reinigung der Seele als das Ziel des Erdenlebens dar, da sie allein die Erlösung aus dem „Kreislauf der Geburten“ ermögliche; in ihren Weihen sollte diese Reinigung zu finden sein [8]). Aus dem Orphismus ist diese Vorstellung von Plato übernommen und in sublimirter Gestalt, doch mit deutlichen Anklängen an ihren Ursprung, in die Philosophie eingeführt worden. Durch Reinigung der Seele von dem Vergänglichen und Irdischen soll dieselbe das Göttliche im Menschen in seinem ursprünglichen Glanze

---

[1]) De defect. oracc. 10 (I, 505); de fac. in orb. lun. 28 u. 30 (II, 1154 u. 1156).

[2]) Dissert. 15, 6. [3]) s. Zeller, Phil. d. Gr. IIIb [3], 155.

[4]) d. Stellen bei Zeller l. c. 184, 6.

[5]) vgl. Orig., c. Cels. VIII, 53. [6]) Zeller 588 ff.

[7]) Zeller 222 u. 224. [8]) S. o. 17 f.

darstellen, damit einst der also gereinigte als körperfreier Geist zu dem Göttlichen eingehn könne[1]). Wenn Plutarch den Gedanken einer Reinigung der Seele nach ihrem Eintritt ins jenseitige Leben mehrfach durchführt[2]), so werden auch diese Schilderungen wohl auf alte orphisch-pythagoraeische Vorstellungen gegründet sein. Im Neupythagoraeismus und Neuplatonismus tritt dieser Gedanke gleich sehr hervor. Von Pythagoras weiss einer seiner Biographen zu berichten, dass er „mit daemonischer Macht die Seele heilte und reinigte und errettete“[3]); und die Vita Apollonii zeigt, wie sehr dieselbe Schule das Ideal der Reinheit betont hat. Der Neuplatonismus, der die Tugend rein negativ als Abkehr und Entäusserung vom Sinnlichen fasst, identificirt schlechthin die Begriffe Tugendübung und Reinigung: jegliche sittliche Betätigung erscheint als Reinigung der Seele, und dieser Process ist zugleich der Weg zur Vergottung. Insbesondere ist es Porphyrius, der die Reinheit und Heiligkeit immer wieder als einzige Voraussetzung der Gottgemeinschaft betont[4]), eine Forderung, die bei ihm schon in der philosophischen Theorie in weit höherem Masse asketische Färbung hat, als dies bei Plotin der Fall ist.

So wird die Philosophie, indem sie die Verwirklichung der Reinheit und Gottgemeinschaft ermöglicht, selber zum Heilsweg, zur Vermittlerin der *σωτηρία*[5]) — ein Begriff, der ihren religiösen Grundzug mit voller Deutlichkeit aufzeigt.

---

[1]) Rohde, Psyche 573. 577; über den Zusammenhang mit d. Orphismus bes. 577, 5.

[2]) Vgl. bes. d. Märchen v. Thespesius, de sera num. vind. 22 sqq. (I, 681 sqq.), wo man fast eine Schilderung des Fegefeuers zu lesen meint; de fac. in orb. lun. 28 (II, 1154), de defect. oracc. 10 (I, 505).

[3]) *ἀπεκάθαιρε καὶ ἀπέσωζε* Jamblichus, Vita Pyth. 16, 70, wahrscheinl. aus Apollonius. Über d. Quellen der Vit. Pyth. des Jambl. s. E. Rohde, Rhein. Mus. 26, 554 ff. u. 27, 23 ff. — Cf. ibid. 17, 74 *ψυχῆς ἀποῤῥύψεις καὶ καθαρμοὺς τοσούτους* (wahrsch. aus Nikomachus).

[4]) de abst. I, 57; II, 17. 33 sq. 45. 61.

[5]) Vgl. Jambl., Vit. Pyth. 6, 30 (aus Nikomachus): durch Pyth. ist der Götter grösste Gabe, *τὸ φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα* der Menschheit geschenkt worden. — Porph., ad Marcell. 24 *μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή*, cf. de abst II, 34 (s. unten). — Jambl., Adhortt. ad philos. III p. 30 Kiessl.: d. Hinwendung zur *νοερὰ ἐνέργεια*

## II.

Um die Beziehungen zwischen Mysterienwesen und Philosophie klarzulegen, ist zunächst die Stellung der Philosophen zu den Mysteriencultus und dem religiösen Inhalte derselben ins Auge zu fassen.

1. Die Stellung der späteren Philosophie zu den Volksreligionen ist durchgängig eine freundliche. Eine Läuterung derselben wird zwar vielfach gefordert, doch so, dass ihnen stets ein religiöser Wahrheitsgehalt zuerkannt wird. Von hervorragender praktischer Bedeutung wird in dieser Beziehung die in der Kaiserzeit ausgebildete Theorie von den Daemonen; gewährt sie doch die Möglichkeit, an dem Polytheismus sowie an den verschiedenen Culten und Institutionen festzuhalten, ohne darum den reineren philosophischen Gottesbegriff preisgeben zu müssen.

Was von dem Cultus im allgemeinen, gilt auch von den Mysterien. Ja Plutarch wendet eben die Daemonentheorie ganz insonderheit auf das Mysterienwesen an; er erklärt, die Natur der Daemonen sei nirgends so klar zu erkennen als grade in den Mysterien, eine Thatsache, deren weitere Darlegung ihm die fides silentii verbiete [1]). Alles „θνητόν καὶ πένθιμον“, das in den Mysteriendarstellungen den Göttern zugeschrieben wird, erklärt Plutarch für Erlebnisse von Daemonen [2]). Sie sind es

---

σωτηρίας ἀρχὴν παρέχει. — In Julians apokrypher (Zeller, 679, 2 fin.) ep. 34 ad Jambl. heisst es 406 d: σὺ δ' ὥσπερ ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους τεχθείς, τὴν Ἀσκληπίου χεῖρα πανταχοῦ ζηλῶν, ἅπαντα ἐπέρχῃ λογίῳ τε καὶ σωτηρίῳ νεύματι.

[1]) De defect. oracc. 14 (I, 508 Dübn.) περὶ μὲν οὖν τῶν μυστικῶν, ἐν οἷς τὰς μεγίστας ἐμφύσεις καὶ διαφύσεις λαβεῖν ἔστι τῆς περὶ δαιμόνων ἀληθείας, εὔστομά μοι κείσθω, καθ' Ἡρόδοτον.

[2]) Ibid. 10 (505) Ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι . . . ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, καὶ τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταὐτὸ καὶ συνάπτον ἐξευρόντες· εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν, εἴτε Θρᾴκιος ἀπ' Ὀρφέως, εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὡς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἑκατέρωθι τελεταῖς, ἀναμεμιγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὁρῶντες. — 15 (508) Καὶ μὴν ὅσας ἔν τε μύθοις καὶ ὕμνοις λέγουσι καὶ ᾄδουσι, τοῦτο μὲν ἁρπαγάς, τοῦτο δὲ πλάνας θεῶν, κρύψεις τε καὶ φυγὰς καὶ λατρείας, οὐ θεῶν εἰσιν ἀλλὰ δαιμόνων παθήματα καὶ τύχαι μνημονευόμεναι δι' ἀρετὴν καὶ δύναμιν αὐτῶν.

auch, welche bei der Feier der Mysterien gegenwärtig sind und in den Festgenossen den Orgiasmus wirken [1]). So wird in indirekter Weise wenigstens festgehalten, dass in den Mysterien eine Gemeinschaft mit der Gottheit erlebt werde; ihr religiöser Wert scheint also unserm Philosophen gewahrt, ohne dass er darum gegen seine geläuterte Gotteserkenntnis verstossen hätte.

2. Die religiöse Wendung der Philosophie wird u. a. dadurch charakterisirt, dass man an der Möglichkeit verzweifelt, grade die höchsten Fragen vermöge der Denkthätigkeit allein zu lösen. Man sucht deshalb nach äussern Offenbarungen und sucht sie mit Vorliebe in der grauen Vorzeit und in den altheiligen Institutionen, die sich aus derselben herleiten. So werden denn auch die Mysterien zu Offenbarungsstätten der Gottheit, wo in geheimnisvoller Symbolik für den ihrer Deutung Kundigen die Wahrheit zu schauen sei.

Am stärksten tritt dies Zurückgehn auf uralte Offenbarungen in der pythagoraeischen Richtung hervor. Demgemäss wusste man auch zu erzählen, wie Pythagoras in alle Mysterien und Geheimculte sich habe einweihen lassen, „nicht aus ängstlicher Furcht, sondern vielmehr aus Begeisterung und Verlangen nach Erkenntnis, und damit ihm ja nichts von den Wahrheiten entgehe, die in Weihen und Geheimfeiern zu finden sein möchten“ [2]). Hier also sind die Mysterien zur Quelle philosophischer Erkenntnis geworden, und was in Bezug auf sie dem Altmeister zugeschrieben wird, das werden seine Verehrer auch selber geübt haben. Aber auch bei den Platonikern finden wir eine solche Beurteilung. Der Mythus von Isis und Osiris, sagt Plutarch, ist an sich roh, aber doch ein Widerschein der Wahrheit wie der Regenbogen ein Widerschein der Sonne [3]); man hat sich deshalb dadurch als wahren Isisdiener zu erweisen, dass man die bei der Mysterienfeier unter symbolischen Hüllen geschaute Wahrheit

---

[1]) Ibid. 13 (507) *δαίμονας . . ., ἐπισκόπους θείων ἱερῶν καὶ μυστηρίων ὀργιαστάς.*

[2]) Jambl., Vita Pyth. 3, 14 aus Apollonius; cf. 4, 18 (selbe Quelle). Julian, orat. 7, 237a Pythag. *πάντα ἐπειράθη τὰ μυστήρια τῶν θεῶν ἐποπτεῦσαι καὶ τελεσθῆναι παντοίας πανταχοῦ τελετάς.*

[3]) De Is. et. Os. 20.

durch philosophische Ausdeutung klar zu erkennen sich bemüht [1]. Apulejus behauptet, das Verlangen nach Erkenntnis der Wahrheit habe ihn veranlasst, an allen Mysterien teilzunehmen [2]. Celsus zählt die Samothrakier und Eleusinier zu den ältesten und weisesten Völkern [3] und führt die Mysterien hie und da gegen die Christen ins Feld [4]. Der Neuplatonismus endlich hat diese Betrachtungsweise in vollstem Masse übernommen. Zwar Plotin selbst ist zu sehr wirklicher Philosoph, als dass sie bei ihm trotz seines Mysticismus besonders hervorträte. Aber schon der sonst nüchternere Porphyrius schreibt ein eignes Werk über die Orakel als Quelle philosophischer Wahrheit, in dem er sich auch mit Mantik und Theurgie beschäftigt [5]. Und wenn der spätre Neuplatonismus sich immer enger mit den heidnischen Religionen und all ihrer Superstition verbindet und in ausgedehntestem Masse deren Rechtfertigung unternimmt, so sind es unter all ihren Cultformen wieder die Mysterien, denen er die allergrösste Bedeutung beimisst [6].

---

[1] L. c. 3b *Ἰσιακός ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους ὅταν νόμῳ παραλάβῃ λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας.*

[2] Apol. sive de magia 55 multijuga sacra et plurimos ritus et varias caerimonias studio veri et officio erga Deos didici.

[3] Orig., c. Cels. I, 16.

[4] z. B. III, 59; VI, 22; VIII, 48.

[5] Über seine Stellung dazu s. Zeller 674 f.

[6] Vgl. Julian, orat. 7, 237d *τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσεβεῖς εἶναι καὶ μεμυῆσθαι πάντα τὰ μυστήρια καὶ τετελέσθαι τὰς ἁγιωτάτας τελετάς . . τοῖς εἴσω τοῦ περιπάτου βαδίζουσιν προηγορεύετο.* Bezeichnend für Julians Standpunkt ist die Umdeutung der Weigerung des Diogenes, sich weihen zu lassen, or. 7, 238, und die Gegenüberstellung in ep. 79 (I, 606 Hertl.) Diodorus malo communis utilitatis Athenas navigans . . . et rhetoris confectionibus adarmavit linguam adversus caelestes deos, usque adeo ignorans paganorum mysteria omnemque miserabiliter imbibens . . . theologorum piscatorum errorem.

Vgl. über d. Verhalten d. Philosophen überhaupt d. Urteil des Origenes, c. Cels. VII, 44 *τῶν μεγάλα μὲν φρονούντων ἐπὶ τῷ ἐγνωκέναι τὸν θεὸν καὶ ἀπὸ φιλοσοφίας τὰ θεῖα μεμαθηκέναι, παραπλησίως δὲ τοῖς ἀπειδευτοτάτοις ἐπὶ τὰ ἀγάλματα καὶ τοὺς νεὼς αὐτῶν καὶ τὰ θρυλλούμενα μυστήρια ἀγόντων.*

## III.

Es ist nun nicht an dem, dass die Philosophie durch Aufnahme neuer Lehren und Erkenntnisse aus den Mysterien bereichert worden wäre; deutete sie doch aus denselben naturgemäss nur solche Wahrheiten heraus, die ihr von vornherein feststanden. Der hauptsächlichste Berührungspunkt liegt anderswo. Er liegt darin, dass manchen Philosophen und philosophischen Richtungen Stimmungen und Gefühle eigen sind, die sich in vielen Stücken mit der eigenartigen Gefühlsstimmung berühren, welche die Mysterienfeier beherrscht, und dass man infolgedessen ganz von selbst zu der Terminologie und den Einrichtungen der Mysterienculte als zu dem besten Mittel greift, diese Empfindungsweise in ihrer Eigentümlichkeit zum Ausdruck zu bringen.

1. Es ist wiederum Plato, der den Anstoss zu dieser Entwicklung gegeben [1]. So sehr Plato ein Meister der Dialektik ist, so sehr ist er sich doch andrerseits bewusst, dass das letzte Ziel seiner Philosophie, das Schauen des Ideenreiches, nicht durch begriffliches Denken zu erreichen ist, sondern nur durch enthusiastischen, visionären Aufschwung des Geistes, ähnlich der Ekstase, in der sich der Dionysosmyste mit der Gottheit eins fühlt, durch unmittelbare Intuition, in der das Göttliche plötzlich vor der Seele aufleuchtet wie die Statuen der Gottheiten vor den Festgenossen in der Mysteriennacht. Und darum eben wird von Plato in deutlicher Anspielung auf die Mysterien dieser Zustand als ein *ἐνθουσιάζειν* und *κορυβαντιᾶν* bezeichnet [2] und das Erreichen dieses letzten Zieles der Philosophie als eine Einweihung in epoptische Mysterien [3], als ein Schauen herrlicher Erscheinungen in reinem Lichtglanze [4] beschrieben.

---

[1] Rohde, Psyche 575.

[2] Phaedr. 249 d (der Philosoph) *ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος ἐνθουσιάζων λέληθε τοὺς πολλούς*; Sympos. 215 e *ὅτι γὰρ ἀκούω, πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται.*

[3] Symp. 209 e *ταῦτα τὰ ἐρωτικὰ κἂν σὺ μυηθείης . τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά* etc.

[4] Phaedr. 250 c *ὁλόκληρα καὶ ἁπλᾶ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυού-*

2. Gehn wir zu den analogen Erscheinungen der spätern Philosophie über, so ist zunächst **Philo** ins Auge zu fassen. Bei ihm haben nämlich eine Reihe besondrer Umstände, darunter namentlich seine eigentümliche Doppelstellung als griechischer, griechisch denkender und fühlender Philosoph und schriftgläubiger Jude, zusammengewirkt, um die eben charakterisirte Empfindungsweise in besonderer Stärke hervortreten zu lassen.

Zunächst seine Ansicht über das Ziel des philosophischen Strebens, die Anschauung Gottes [1]). Der Mensch vermag mit seinem endlichen Selbstbewusstsein die Gottheit nicht zu fassen; es ist ihm dies nur möglich, wenn er in prophetischer Begeisterung, in ekstatischem Enthusiasmus aus sich selbst heraustritt, ein Zustand, den Philo selbst als korybantischen Wahnsinn bezeichnet [2]). Dazu kommt als weiteres Moment, dass seine Philosophie nichts andres sein soll als richtige, durch das Mittel der Allegorie gefundene Auslegung des heiligen Schriftbuchstabens. Während die zeitgenössische heidnische Philosophie nur erst hie und da auf alte Offenbarungen und Mysterienculte sich beruft, hat Philo beständig von der göttlichen Offenbarung, dem in symbolisch-dunkler Weise die ganze Wahrheit enthaltenden *ἱερὸς λόγος* auszugehen, den es zu enthüllen und zu deuten gilt. Und auch diese Deutungen entstammen nicht menschlicher Denkthätigkeit, sondern gehn dem Weisen als göttliche Eingebungen und Offenbarungen im Zustande des Enthusiasmus auf [3]); sie sind

---

*μενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ*; vgl. Symp. 210e *ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν.*

[1]) S. Zeller, Philosophie d. Griechen IIIb [3], 414 f.

[2]) Quis rer. div. haer. 14 (I, 482 Mangey) Apostrophe an d. Seele *σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, καθάπερ οἱ κορυβαντιῶντες καὶ κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν. ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτι οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας* etc.; de mundi opif. 23 (I, 16 M.) *νοῦς μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ.*

[3]) Zeller, l. c. 352, 1. Vgl. bes. de migr. Abr. 7 (I, 441 M.) *κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην ἐπινιφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς θείου κορυβαντιᾶν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα*; quis rer. div. haer. 52 (I, 510) *μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ τοῦτ᾽ ἐφαρμόττει.*

also ein geheimes Wissen, das nur dem philosophisch strebenden, dem Begeisterten, zu teil wird und der Masse unverständlich bleibt.

So bewegt sich der Philosoph in einer Sphäre von eigentümlich geheimnisvoller Heiligkeit. Für einen in griechischer Anschauungsweise erzogenen musste daher die Analogie des Mysterienwesens naheliegen; dieselbe in ausgedehntestem Masse durchzuführen, ist Philo wohl durch Platos Vorbild veranlasst worden [1], nach dem er überhaupt seinen Styl und seine Ausdrucksweise gebildet hat. So erscheinen ihm denn die höhern Erkenntnisse als göttliche Mysterien [2] und Orgien [3], die Einführung in dieselben als eine Einweihung [4]. Der Philosoph, der andre belehrt, wird zum Mystagogen [5] und Hierophanten, eine Bezeichnung, die den grossen Propheten der Vorzeit, einem Moses und Jeremias, in hervorragender Weise zukommt [6]. Von den philosophisch gebildeten wird als von Mysten [7] und

---

[1]) Zeller, l. c. 415, 5; vgl. *ἐνθουσιάζειν* u. *κορυβαντιᾶν* bei Plato, oben 63, 2.

[2]) De Cherub. 14 (I, 147) *ἐγὼ παρὰ Μωυσεῖ μυηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια, ὅμως αὖθις Ἱερεμίαν ἰδὼν καὶ γνούς, ὅτι οὐ μόνον μύστης ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ἱκανός* etc.; leg. alleg. III, 33 (I, 107) *κεκαθαρμένος νοῦς τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθείς*; de sacriff. Ab. 15 u. fr. II, 658 M. s. u. 66, 2.

[3]) De plant. Noe 6 (I, 333) Moses *φύλαξ τῶν τοῦ ὄντος ὀργίων*; de sacr. Ab. 15, s. u. 66, 2. — *ὀργιάζεσθαι* de Abr. 24 (II, 19) *ὅταν ἡ ψυχὴ μήπω τὰς μεγάλας τελεσθεῖσα τελετὰς ἔτι ἐν ταῖς βραχυτέραις ὀργιάζηται.*

[4]) *τελετή* vor. Anm.; de Cherub. 12 (I, 146) *τελετὰς ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας*; 13 (147) *ἀρκτέον τῆς τελετῆς ὧδε*; 14 (147) *εἴ τινι τῶν τετελεσμένων ἐντυγχάνητε, . . περιέχεσθε, μή τινα ἄρα καινοτέραν εἰδὼς τελετὴν ἐπικρύπτηται*; de Gigant. 12 (I, 270) Moses *τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς*; leg. alleg. III, 77 (I, 131) *ἀναπετάσατε τὰ ὦτα, οἱ μύσται, παραδέξασθε τελετὰς ἱερωτάτας*; de sacrif. Ab. 15 u. fr. II, 658 M. s u. 66, 2.

[5]) De somn. I, 26 (I, 645) *ἕως . . μυσταγωγῶν ἐπιδείξῃς . . ἀτελέστοις ἀόρατα κάλλη.*

[6]) S. o. Anm. 2; de somn. I, 26 (I, 645); de Cherub. 12 (I, 146) *ἐκείνοις οὐχ' ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ.*

[7]) De Cherub. 12 u. leg. alleg. III, 77, oben 4; de sacrif. Ab. 15 u. de Cherub. 14 s. u. 66, 2.

Eingeweihten [1]) gesprochen, denen die grosse Masse der Uneingeweihten gegenübersteht. Daraus ergiebt sich, wie in den Mysterien, die Pflicht der Geheimhaltung der höhern Weisheit vor der grossen verständnislosen Menge [2]); sie ist nur für die schon „Gereinigten", die sie fassen und bewahren können, die Unreifen sollen ihr das Ohr verschliessen oder sich entfernen [3]).

3. Die eben zur Sprache gebrachten Thatsachen gehören mit zu den Bestandteilen der philonischen Philosophie, durch welche sich dieselbe in gewisser Weise als eine durch die besondre Stellung ihres Urhebers verursachte Antecipation des Neuplatonismus darstellt. Denn die eben gekennzeichnete Empfindungsweise des jüdischen Philosophen wird in der spätern griechischen Philosophie herrschend und tritt mit der Zeit immer stärker hervor.

Man kann geradezu sagen, dass der Neuplatonismus in dem, was er neues enthält, das Erzeugnis einer eigenartigen mystisch-religiösen Stimmung ist. Wenn als Ziel der Philosophie und Lebenszweck des Philosophen das Schauen Gottes und die Vereinigung mit ihm erscheint und die negativ-quietistische Fassung der sittlichen Thätigkeit als Abkehr von der äussern Welt für die Verwirklichung dieses Lebenszweckes Raum schafft, so offenbart sich hierin das Vorherrschen einer auf mystische Contem-

---

[1]) *τετελεσμένοι* de Cherub. 14, oben 65, 4; *τελεσθείς* de Abr. 24, ob. 65, 3; *μυηθείς* de Cherub. 14 u. leg. alleg. III, 33, oben 65, 2.

[2]) De sacrif. Ab. 15 (I, 173) *ἵνα ἡ ψυχή . . τῶν τελείων μύστις γενομένη τελετῶν μηδενὶ προχείρως ἐκλαλῇ τὰ θεῖα μυστήρια, ταμιευομένη δὲ αὐτὰ καὶ ἐχεμυθοῦσα ἐν ἀπορρήτῳ φυλάττῃ. κεκρύφθαι δεῖ τὸν ἱερὸν μύστην λόγον, ἐπεὶ θείων παρακαταθήκην ὀργίων οὐ παντός ἐστι φυλάξαι*; fragm. II, 658 Mang. *οὐ θέμις τὰ ἱερὰ μυστήρια ἐκλαλεῖν ἀμυήτοις, ἄχρις ἂν καθαρθῶσι τελείᾳ καθάρσει· τοῖς ἀμυήτοις ἐκλαλεῖν μυστήρια καταλύοντός ἐστι τοὺς θεσμοὺς τῆς ἱερατικῆς τελετῆς*; de somn. I, 33 (I, 649) der *ἱερὸς λόγος* ist den einen ein König etc., *τοῖς δὲ ὡς φίλος . . πολλὰ καὶ τῶν ἀρρήτων ἀναφέρει, ὧν οὐδένα τῶν ἀτελέστων ἐπακοῦσαι θέμις*; de Cherub. 14 (I, 147) *ταῦτα, ὦ μύσται, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς παραδέχεσθε καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσατε.*

[3]) De Cherub. 12 (I, 146) *ἀκοὰς ἐπιφραξάτωσαν δεισιδαίμονες . . ἢ μεταστήτωσαν*; de sacrif. Ab. 39 (I, 189) *ἐν ἀπορρήτοις λόγος, ὃν ἀκοαῖς πρεσβυτέρων παρακατατίθεσθαι χρὴ νεωτέρων ὦτα ἐπιφράξαντας.*

plation zielenden Gefühlsstimmung, während Intellekt und Wille zurücktreten. Und wenn als letztes, selten erreichtes Ziel die Vereinigung mit der Gottheit in mystischer Ekstase erstrebt wird, so besteht dieses Streben selbst wieder in nichts anderm als in der consequent durchgeführten Concentration des Gefühls auf eben dieses Ziel hin.

Zwar wird stets in echt griechischer Weise das Erkennen, die *γνῶσις*, als Frucht der Philosophie und als der von ihr dargebotene Weg zum Heile bezeichnet. Aber der Inhalt und die Orientirung dieses Begriffes sind, jenen Philosophen selbst ganz unbewusst, völlig andre geworden. Was sie Gnosis nennen, ist in Wahrheit Stimmung, Gefühl, Contemplation, nicht ein durch Forschen erworbenes Wissen, sondern viel eher ein Zustand der Seele. „Die Gnosis der Götter ist vollkommne Tugend und Weisheit und Glückseligkeit und macht uns den Göttern ähnlich“ sagt Jamblichus [1]). Plotin vergleicht den, der zur *θεωρία* gelangt, mit einem Manne, der in das innerste Heiligtum eintritt und nun nicht mehr das Götterbild, sondern Gott selber schaut [2]). „Dem obersten Gott, erklärt Porphyrius, ist auch das gesprochene Wort nicht adaequat, ja nicht einmal das innere Wort, falls es durch Leidenschaften getrübt ist; aber durch reines Schweigen und reine Gedanken über ihn beten wir ihn an. Mit ihm uns verbindend, ihm uns ähnlich machend, müssen wir unsre Andacht ihm als unser heiliges Opfer darbringen, sie, die unser Hymnus zugleich und unser Heil ist. In der Leidenschaftslosigkeit (*ἀπάθεια*) der Seele und im Schauen (*θεωρία*) Gottes besteht die Darbringung dieses Opfers“ [3]). Bezeichnend sind auch die Aussagen der Hermetischen Schriften über die als einziges Heil des Menschen gepriesene [4]) „Erkenntnis Gottes“: „Tugend der Seele ist die Gnosis; denn wer zu ihr gelangt ist, der ist gut und fromm, ja bereits göttlich“. „In der Frömmigkeit besteht die Erkenntnis Gottes; denn wer ihn erkannt hat, der ist alles Guten voll und hat göttliche Gedanken“. „Das ist das herrliche Ziel derer, die zur Gnosis

---

1) Adhortt. ad philos. III p. 22 Kiessl.

2) Enn. VI, 9, 11. 3) de abst. II, 34.

4) I, 10, 15 (p. 76 Parthey): *τοῦτο μόνον σωτήριον τοῦ ἀνθρώπου ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ.*

gelangt sind, vergottet zu werden". „Die Erkenntnis Gottes ist göttliches Schweigen und Aufhebung aller Sinnesempfindungen" [1]. Auch hier also gehn die Begriffe *γνῶσις*, *ἀρετή*, *εὐσέβεια*, *θέωσις* in einander über und bezeichnen im Grunde einen und denselben Gemütszustand nach seinen verschiedenen Seiten.

Diese Nachweise bestätigen die Richtigkeit der obigen Behauptungen. Die Luft, in der die Philosophie lebt und webt, ist eine andere geworden; es ist die Sphäre mystischer Contemplation, in der sie sich bewegt, es ist eine feierlich-geheimnisvolle Gefühlswelt, in die sie ihren Adepten einführt.

4. Eine Folge der eben gekennzeichneten Stimmung ist es, wenn die Einführung in die Philosophie als eine Einweihung dargestellt und empfunden wird, wenn die den Mysterien eignende Forderung der fides silentii nun auch hier wiederkehrt und der Inhalt der Philosophie als ein Geheimgut erscheint, das vor den Blicken des Uneingeweihten sorgfältig zu verbergen ist.

Diese Betrachtungsweise hat zunächst der Neupythagoraeismus ausgebildet. Ihr liegt hier die dunkle Kunde von den altpythagoraeischen Mysterien zu Grunde, die nach der Ansicht dieser Späteren die geheime Mitteilung philosophischer Erkenntnisse zum Inhalte hatten, eine Annahme, die zugleich erlaubte, das eigne System in die Zeit des Pythagoras hinaufzurücken und seine Unnachweisbarkeit durch seine Geheimhaltung zu erklären. Mitteilung an die Exoteriker wie schriftliche Fixirung hätte diese Geheimnisse profanirt, sie waren daher wie die der Mysterien stets nur mündlich von Geschlecht zu Geschlecht den Genossen des Bundes überliefert worden [2]. Ein untergeschobener Brief des Lysis schärft ausdrücklich — wieder unter Berufung auf die Analogie der Mysterien — diese Geheimhaltung ein:

---

[1]) I, 10, 9 (p. 73); I, 9, 4 (p. 62); I, 1, 26 (p. 14); I, 10, 5 (p. 70). Vgl. den Lobpreis der *γνῶσις ἁγία* I, 13, 18 (p. 125).

[2]) Jambl., Vit. Pyth. 32, 226 (wahrsch. Gemeingut d. Quellen, Rohde, Rhein. Mus. 27, 54) *τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων ἀπόρρητα ἐν ἑαυτοῖς διεφύλαττον ἅπαντες ἀεί, μετὰ ἀκριβοῦς ἐχεμυθίας πρὸς τοὺς ἐξωτερικοὺς ἀνέκφορα διατηροῦντες, ἀγράφως ἐν μνήμῃ τοῖς διαδόχοις ἅπερ μυστήρια θεῶν μεταπαραδιδόντες.*

„Von den Gütern der Weisheit soll man dem nicht mitteilen, dessen Seele nicht im geringsten gereinigt ist; denn es ist nicht erlaubt, das unter so grossen Mühen errungene dem ersten Besten hinzugeben, noch die Mysterien der Eleusinischen Göttinnen den Profanen darzulegen; wer solches tut, vergeht sich gleicherweise wider Recht und Frömmigkeit" [1]). Daher denn auch die Mitteilung dieser Geheimlehren als *ὀργιασμοὶ καὶ μυήσεις* bezeichnet wird [2]).

Sind im Neupythagoraeismus eine historische Überlieferung und ein bestimmter Zweck am Aufkommen dieser Betrachtungsweise in secundärer Weise mit beteiligt, so ergiebt sich dieselbe im Neuplatonismus in viel direkterer Weise aus dessen mystischer Grundstimmung, trägt also auch einen allgemeinern Charakter.

Besonders tritt sie in dem Gefühl zu Tage, dass die höchsten Wahrheiten durch weitere Mitteilung profanirt würden und daher streng geheim zu halten seien, so dass die Einführung in sie naturgemäss als Einweihung, als ein *μυεῖν* und *τελεῖν* erscheint [3]). So wird von des Ammonius Sakkas Schülern berichtet, sie hätten die Lehre des Meisters als eine Art höherer Offenbarung betrachtet und darum beschlossen, dieselbe geheim zu halten [4]). Porphyrius warnt ausdrücklich davor, den *λόγος*

---

[1]) L. c. 17, 75 *μηδὲ κοινὰ ποιέεσθαι τὰ σοφίας ἀγαθὰ τοῖς οὐδ' ὄναρ τὰν ψυχὰν κεκαθαρμένοις. οὐ γὰρ θέμις ὀρέγειν τοῖς ἀπαντῶσι τὰ μετὰ τοσούτων ἀγώνων πορισθέντα οὐδὲ μὰν βεβάλοις τὰ ταῖν Ἐλευσινίαιν θεαῖν μυστήρια διαγέεσθαι· κατ' ἰσότητα δὲ ἄδικοι καὶ εὐσεβέες τοὶ ταῦτα πράξαντες.*

[2]) L. c. 17, 74 *μετὰ τὴν πενταετῆ σιωπὴν καὶ μετὰ τοὺς ἐκ τόσωνδε μαθημάτων ὀργιασμοὺς καὶ μυήσεις ψυχῆς τε ἀπορρύψεις καὶ καθαρμοὺς τοσούτους* (wahrsch. Nikomachus).

[3]) Porphyr., ad Marcell. 8 . . *εἰ μὴ περὶ φαύλων ἡγήσῃ μεμυῆσθαι ὧν εἰς φιλοσοφίαν τὴν ὀρθὴν παρὰ τῶν θείων ἐτελέσθης λόγων.* — Julian, or. 4, 146a Jamblichos, *ὅς ἡμᾶς τά τε ἄλλα περὶ τὴν φιλοσοφίαν καὶ δὴ καὶ ταῦτα διὰ τῶν λόγων ἐμύησεν*; 157c wenn du nach *μυστικωτέροις λόγοις* über dies Thema begehrst, so lies, was der *θεῖος Ἰάμβλιχος* darüber geschrieben; or. 7, 235c *οὕτως ἡμεῖς ὑφ' ἡγεμόσι τελούμενοι, φιλοσόφῳ μὲν τῷ τὰ τῆς προπαιδείας με τελέσαντι* etc.

[4]) Porphyr., Vit. Plot. 3 *μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων*; auch wenn dieser Bericht unhistorisch sein sollte, bleibt er darum nicht minder charakteristisch; s. darüber Zeller l. c. 451.

περὶ θεοῦ der Menge mitzuteilen, das sei Profanation und Befleckung desselben [1]); insonderheit aber bittet er, seine ἐκ λογίων φιλοσοφία als das Geheimste des Geheimen zu behandeln [2]). In ganz ähnlicher Weise sagen die Hermetischen Schriften: „Ein Vortrag über die heiligsten Gebiete der Religion würde durch eine zahlreiche Zuhörerschaft profanirt; eine Rede, in der die göttliche Majestät dargestellt ist, zur Kenntnis der grossen Menge zu bringen, wäre Gottlosigkeit". „Bewahret diese göttlichen Geheimnisse in der Verborgenheit eures Herzens und bedeckt sie mit Schweigen!" [3]). Diesen höchsten Dingen erscheint daher auch eine mysteriöse, nur den Eingeweihten verständliche Ausdrucksweise, ein Reden ἐν αἰνίγμασι, angemessen. Als Porphyrius ein Gedicht, ἱερὸς γάμος, vortrug, das einer der Anwesenden verrückt nannte, „weil vieles in mystisch-enthusiastischer Art und in verhüllter Weise ausgedrückt war", lobte ihn Plotin mit den

---

[1]) ad Marcell. 15 *λόγον περὶ θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις λέγειν οὐκ ἀσφαλές· καὶ γὰρ καὶ τἀληθῆ λέγειν ἐπὶ τούτων περὶ θεοῦ καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον ἴσον φέρει· οὔτε αὐτόν τινα προσῆκεν ἀνοσίων ἔργων μὴ καθαρεύοντα φθέγγεσθαι περὶ θεοῦ, οὔτε εἰς τοιούτων ἀκοὰς ἐμβάλλοντα τὸν περὶ θεοῦ λόγον οἴεσθαι μὴ μιαίνειν· ἀλλ' ἀκροᾶσθαι καὶ λέγειν τὸν περὶ θεοῦ λόγον ὡς ἐπὶ θεοῦ. προηγείσθω οὖν τοῦ περὶ θεοῦ λόγου τὰ θεοφιλῆ ἔργα καὶ σιγάσθω ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἐπὶ πλήθους . . . νόμιζε αἱρετώτερον εἶναι σιγᾶν ἢ λόγον εἰκῆ προέσθαι περὶ θεοῦ.*

[2]) De phil. ex oracc. haur. reliqu. ed. G. Wolf p. 110 (aus Euseb., praep. ev. IV, 7) *σὺ δ', εἴπερ τι, καὶ ταῦτα πειρῶ μὴ δημοσιεύειν, μηδ' ἄχρι καὶ τῶν βεβήλων ῥίπτειν . . . κίνδυνος γὰρ οὐ σοὶ μόνον τὰς ἐντολὰς παραβαίνοντι ταύτας, ἀλλὰ κἀμοὶ ῥαδίως πιστεύσαντι τῷ στέγειν παρ' ἑαυτῷ μὴ δυναμένῳ τὰς εὐποιίας· δοτέον δὴ τοῖς τὸν βίον ἐνστησαμένοις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν. — Ταῦτά μοι ὡς ἀρρήτων ἀρρητότατα κρύπτειν· οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερῶς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δι' αἰνιγμάτων.*

[3]) II, 1 u. II, 11 (Hermès Trismég. trad. par Ménard p. 114 u. 161; die Parthey'sche Ausgabe enthält nur das erste Buch). Vgl. auch d. Titel *λόγος ἱερός* I, 3 u. *λόγος ἀπόκρυφος* I, 13 mit einer *ὑμνῳδία κρυπτή* I, 13, 17 (p. 124 P.) u. die Anweisung 22 (p. 127) *τοῦτο μαθὼν παρ' ἐμοῦ τῆς ἀρετῆς σιγὴν ἐπαγγεῖλαι, μηδενί, τέκνον, ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν, ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν.*

Worten: „Du hast dich zugleich als Dichter, als Philosoph und als Hierophant erwiesen“ [1]).

Von diesem Gesichtspunkte aus erhalten nun sowohl die Mythen überhaupt als insonderheit die für besonders tiefsinnig gehaltenen Cultmythen der Mysterien ihre volle Rechtfertigung. Sie sind gerade die den höchsten Wahrheiten geziemendste Ausdrucksweise, deren sich die weisen Männer und Philosophen der Vorzeit bedient haben [2]), um diese Wahrheiten zugleich zu offenbaren und zu verhüllen, so dass sie zugleich den Wissenden unmittelbar klar und doch andrerseits vor Profanation geschützt sind. So sagt Macrobius, nachdem er dargelegt, dass die Natur „ihre Geheimnisse von den Weisen in Mythen behandelt wissen wollte“, weil ihr eine „offene und nackte Darlegung“ nicht zieme: „So werden auch grade die Mysterien durch die geheimen Windungen der Symbolik verdunkelt (figurarum cuniculis operiuntur), damit auch hier das Wesen dieser Dinge sich dem Adepten nicht offen darbiete, sondern nur die hervorragendsten Männer durch ihre Weisheit das wahre Geheimnis erkennen und die Übrigen in ihrer Andacht sich mit den Symbolen begnügen, die das Geheimnis vor Entwürdigung schützen (figuris defendentibus a vilitate secretum) [3]). Und Julian begründet die Mythendichtung damit, dass „das verborgene Wesen der Götter es nicht vertrage, in offenen Worten unreinen Ohren preisgegeben zu werden“ [4]). Durch diese Theorie war der Bund

---

[1]) Porphyr., Vita Plot. 15 *διὰ τὸ μυστικῶς πολλὰ μεθ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἀποκεκρυμμένως εἰρῆσθαι.*

[2]) Plutarch bei Euseb., praep. ev. III, 1 (I p. 179 Gaisf.) *ὅτι ἡ παλαιὰ φυσιολογία καὶ παρ' Ἕλλησι καὶ βαρβάροις λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκρυμμένος μύθοις, τὰ πολλὰ δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν ἐπίκρυφος καὶ μυστηριώδης θεολογία, . . δῆλόν ἐστιν ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις· μάλιστα δὲ οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμοὶ καὶ τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις τὴν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν.*

[3]) Macrob., in somn. Scip. I, 2, 17 sq., vgl. auch die folgende Anekdote, die zeigt, wie das Enthüllen als Prostitution des Göttlichen empfunden wurde.

[4]) Or. 7, 216c cf. 222c. Eine etwas anders gewandte Rechtfertigung des Mythus bei Maxim. Tyr., Diss. 10, 5 *πραγμάτων ὑπ' ἀνθρωπίνης ἀσθενείας οὐ καθορωμένων σαφῶς εὐσχημονέστερος ἑρμηνεὺς ὁ μῦθος.*

zwischen Philosophie und Volksreligionen perfect und jeder Conflict ausgeschlossen, denn die allegorische Ausdeutung erlaubte die höchsten philosophischen Wahrheiten von den alten Mythen und Mysterien gelehrt und bestätigt zu finden.

## IV.

Endlich hat die Verbindung des späteren Neuplatonismus mit den superstitiösen Elementen der spätheidnischen Religion noch eine ganz eigentümliche Bildung hervorgebracht. Es genügt ihm nicht mehr, die Vereinigung mit der Gottheit auf dem Wege mystischer Contemplation zu erstreben, sondern dies Verlangen führt zur Ausbildung eines Systems geheimer Praktiken, welche in rein äusserlicher, magisch-theurgischer Weise diese „Einigung" herbeiführen sollen. Dies die sogenannten neuplatonischen Mysterien, deren Kenntnis wir hauptsächlich dem Buche De mysteriis Aegyptiorum verdanken. Doch hängen dieselben weder mit den eigentlichen Mysterien direkt zusammen, noch sind sie eine neue Schöpfung des Neuplatonismus. Diese Erscheinung bedeutet vielmehr die Aufnahme der im spätern Altertum insonderheit in Aegypten ausgebildeten Magie seitens der Philosophen. Dabei wird diese natürlich verfeinert [1]), von ihren groben Auswüchsen gereinigt, höhern Zwecken dienstbar gemacht und durch eine philosophische Theorie gestützt, im übrigen aber besteht kein Wesensunterschied zwischen dieser Theurgie und der uns sonst, insbesondre aus den Zauberpapyri, bekannt gewordenen spätheidnischen Magie [2]), so dass auch das Verhältnis beider Erscheinungen zu den Mysterien das gleiche ist.

So schliessen am Ende der Antike diese beiden Extreme, Philosophie und Magie, ihren Bund [3]). Was der Philosophie als

---

[1]) Die gewöhnliche Magie wird als γοητεία zurückgewiesen, de myst. III, 26, was wenig besagen will.

[2]) Die weitgehende Übereinstimmung beider wird in dem Abschnitt über den Gnosticismus zu Tage treten.

[3]) Charakteristisch Herm. Trismeg. III, 1 (p. 200 trad. Ménard) „damit Philosophie und Magie zur Nahrung des Geistes diene und die Medizin die Leiden des Körpers heile". Die Confessio Cypriani (s. o. 55, 3) berichtet, wie sich Cypr. durch Einweihung in Magie und Mantik zum μάγος φιλόσοφος ausbildet.

das höchste gilt, soll jetzt durch Ausübung theurgischer Riten erreicht werden. Es kommt also alles darauf an, diese Geheimnisse zu kennen; wer im Besitze der *ἀπόρρητα σύμβολα* ist, dem steht die obere Welt offen. So wird der Philosoph zum Theurgen und steht als solcher in einzigartigem Verhältnisse zur Gottheit. Die philosophische Rechtfertigung dieser Theurgie fällt vom neuplatonischen Standpunkte aus nicht allzuschwer; lag sie doch eigentlich in der Consequenz des Plotinischen Systems, das keine andern als magische Wirkungen kennt.

---

# Zweiter Teil.

## Erstes Capitel.

## Der Gnosticismus in seinem Zusammenhang mit dem Mysterienwesen.

Der Einfluss, den das Mysterienwesen auf das Christentum geübt hat, bildet eine Seite des allgemeinen Prozesses, den wir als die Hellenisirung desselben bezeichnen. Sofort mit dem Eintritt des Christentums in die griechisch-römische Welt hat dieser Prozess begonnen, allein es hat vieler Jahrhunderte bedurft, ihn zum Abschluss zu bringen. Die Um- und Ausbildung, der er das Christentum unterwarf, war eine langsame, schonende, unbewusste, die nur unter zahlreichen Concessionen und Compromissen sich vollzogen hat. Eben dies bedingt aber auch die Schwierigkeit, einen wirklichen Einblick in den Gang dieser Entwicklung im einzelnen zu gewinnen und das verborgene Aufeinanderwirken der hier in Thätigkeit tretenden Kräfte zu beobachten, mag uns auch das Resultat noch so klar vor Augen stehen.

Die Geschichte der zur altkatholischen Kirche sich entwickelnden Christenheit weist uns aber noch auf andre religiöse Erscheinungen hin, die man gemeinhin unter dem Worte Gnosticismus zusammenfasst. In der Hauptsache stellen dieselben, so verschieden sie unter sich sein mögen, den Versuch dar, das Christentum in jene synkretistischen Bildungen, die als Produkt der Verbindung religiös-philosophischer Speculation mit Elementen positiver Religionen aufkamen, einzufügen, resp. von den jenen Bildungen eigentümlichen Gesichtspunkten und Voraussetzungen

aus aufzufassen und auszugestalten. Die hierbei zu Tage tretende Verschmelzung orientalischer und griechischer Elemente ist der Art, wie sie die geistige Cultur der Kaiserzeit überhaupt charakterisirt: mag das Material in noch so bedeutendem Umfange orientalischen Ursprunges sein, stets ist es der griechische Geist, der aus diesen disparaten Bausteinen einen einheitlichen Bau aufzuführen sucht, wie er es ist, welcher in dem die Voraussetzung des Gnosticismus bildenden Gährungs- und Mischungsprozess der orientalischen Religionen und Mythologeme das treibende Ferment bildet.

So bedeutet denn die gnostische Entwicklung des Christentums eine Hellenisirung desselben in jeder Beziehung, und zwar im Unterschiede von der grosskirchlichen eine rasche und gewaltsame. Dass dies auch auf die hier behandelte Frage zutrifft, lässt sich von vornherein vermuten. Die Erscheinungen, auf die es ankommt, werden hier unmittelbarer, greifbarer hervortreten, es werden Einflüsse zu beobachten sein, deren Wirkung dort eine minder starke und direkte und darum langsamere und schwerer zu verfolgende ist: ist es ja eine anerkannte Thatsache, dass in mancher Beziehung der Gnosticismus eine Anticipation späterer kirchlicher Bildungen darstellt. Dies der Grund, weshalb wir die Betrachtung des Gnosticismus nach den für uns in Frage kommenden Gesichtspunkten an die Spitze der Untersuchung stellen [1]).

## I.

Über die Gnostiker hat Hippolyt das Urteil gefällt: „Ihre Ansichten haben ihren Ursprung in der Weisheit der Hellenen, in philosophischen Dogmen und aufgegriffenen Mysterien und herumziehenden Astrologen“ [2]). Ist in diesem allgemeinen, und in seiner Allgemeinheit richtigen, Urteil den Mysterien als

---

[1]) Auf den Zusammenhang des Gnosticismus mit dem Mysterienwesen hat schon (Münter), Versuch über die kirchlichen Altertümer der Gnostiker, Ansp. 1790, hingewiesen. Vgl. auch H. Weingarten, Histor. Zeitschr. 45, 460 ff. u. bes. G. Koffmane, Die Gnosis nach Tendenz u. Organisation 1881, wo mir indes der Complexität der ganzen Erscheinung nicht genügend Rechnung getragen scheint.

[2]) Philosoph. I prooem. l. 69 Dunck.

Quellen des Gnosticismus eine hervorragende Bedeutung beigemessen, so sehn wir eben diesen Gesichtspunkt im gesamten Verlaufe der Polemik zur Geltung gebracht: durch Herleitung aus den Mysterien sollen die einzelnen Sekten discreditirt werden. Geht man jedoch diesem Verfahren nach, so bemerkt man bald, dass der Nachweis dieser Zusammenhänge in den einzelnen Fällen vollkommen wertlos ist. Ein Blick z. B. auf die Ableitung der Sethianer aus der Mysterienlehre des Musaeus, Linus und Orpheus, aus den „Bacchischen Weihen des Orpheus" und den Phliuntischen Orgien der Magna Mater [1]) genügt, um hierüber im klaren zu sein.

In so einfacher, direkter Weise lassen sich die gnostischen Bildungen auf das Mysterienwesen überhaupt nicht zurückführen. Um die Art und Weise seiner Einwirkung richtig zu werten, muss man sich vielmehr zweierlei gegenwärtig halten. Einmal sind auf dem Boden des Synkretismus so verschiedene Bildungen möglich, dass man einzelne derartige Wahrnehmungen nicht ohne weiteres verallgemeinern darf. Sodann waren die verschiedenen Faktoren, aus deren Zusammenwirken diese synkretistischen Bildungen entstanden sind, z. t. selbst schon mit Elementen des Mysterienwesens durchsetzt. Es sind also sehr verschiedenartige Medien gewesen, welche dem Gnosticismus Mysterienelemente vermittelt haben, von der sublimsten Art damaliger Religions-Philosophie bis zum gröbsten magischen Goëtismus.

1. Damit soll natürlich nicht in Abrede gestellt sein, dass direkte Entlehnungen aus den Cultbestandteilen der Mysterien stattgefunden haben. Auf diese Weise ist z. B. der Schlangencult der Ophiten des Epiphanius [2]) zu erklären; denn das Hegen einer Schlange in einer Cista und die Adoration derselben sind wichtige Bestandteile des Sabaziosdienstes [3]). Wie weit übrigens unter den gemeinhin als „Ophiten" bezeichneten Sekten dieser Schlangencult verbreitet war, ist schwer zu sagen. Da er keineswegs überall da vorauszusetzen ist, wo die Schlange im Systeme

---

[1]) Phil. V, 20 p. 208 sq. Dunck.

[2]) Haer. 37, 5 (aus Hippolyts Syntagma u. eignem Hörensagen; s. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865, 179 f.).

[3]) S. o. 29 f.

eine Stelle hat, so kann er letztere Erscheinung überhaupt nicht verursacht haben. Das Verhältnis wird vielmehr das umgekehrte sein: in einer Abzweigung der „ophitischen" Sekten wird die Schlangenlehre dazu geführt haben, ihr zum Zweck ihrer cultischen Darstellung auch einen Schlangencult zu substituiren.

An die Mysterien erinnert ferner die Nachricht des Irenaeus, dass ein Teil der Valentinianer die *ἀπολύτρωσις* derart feire, dass sie „ein Brautgemach (*νυμφῶνα*) bereiten und an den zu vollendenden unter gewissen Formeln eine Mystagogie vollziehen, eine Handlung, die sie geistige Hochzeit (*πνευματικὸν γάμον*) nennen [1])". Darstellungen von Götterhochzeiten — *γάμοι θεῶν* — kamen in den Mysteriendramen nicht selten vor [2]); in Athen wurde alljährlich die Gattin des Archon Basileus in geheimer Feier dem Dionysos angetraut [3]); ein kleines Heiligtum bei Korinth, in dem am Feste der Demeter und des Dionysos die Frauen mystische Riten vollzogen, trug den Namen *νυμφών* [4]); auf Hochzeitsriten in manchen Mysterien weist ferner die Begrüssung des Neugeweihten mit der Formel *χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς* [5]) und das Synthema *ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν* [6]). Es liegt hier übrigens sicher dasselbe Verhältnis vor, das wir oben vermuteten: es ist das aus dem Urchristentum stammende und im Gnosticismus weit verbreitete Bild der himmlischen Hochzeit, das hier von einer vielleicht geringen Minderheit in Anlehnung an irgendwelche Mysterienpraxis irgendwie concret dargestellt wird.

Mögen nun derartige Entlehnungen auch in weit zahlreicheren, nicht zu unsrer Kenntnis gelangten Fällen stattgefunden haben [7]), immerhin sind es zwei andre Medien, durch die das

---

[1]) Haer. I, 14, 2 Harv.

[2]) Vgl. Lobeck 609 f. u. d. Schilderung d. Mysterien des Alexander v. Abonot. bei Lucian, Alex. 38 (II, 84 Bekk.).

[3]) Demosth., c. Neaer. 110; Hesych., s. v. *Διονύσου γάμος*.

[4]) Pausan. II, 11. Vgl. Lactant., inst. I, 17, 8 Tempel der Juno auf Samos, wo simulacrum in habitu nubentis figuratum et sacra ejus anniversaria nuptiarum ritu celebrantur.

[5]) Firmic. Mat., de errore prof. rel. 19, 1.

[6]) Clem. Al., Protrept. 2, 15.

[7]) Dass die von Epiphan., haer. 51, 22 geschilderte Feier im alexandrinischen Koreion nicht als Feier christlicher Gnostiker aufzufassen ist, wie Usener, Das Weihnachtsfest (Religionsgeschichtl.

Mysterienelement im Gnosticismus in weit umfassenderem Masse zur Ausbildung gekommen ist.

2. Das eine bildet die Magie. Dass dieselbe bei den Gnostikern eine grosse Rolle spielte, ist eine von ihren Bestreitern oft hervorgehobene Thatsache. Von der „magischen Betrügerei“ [1]) des Marcus berichtet Irenaeus mehrere Beispiele; die Simonianer beschuldigt er, „sie trieben magische Künste und Beschwörungen und brauchten Philtren und Zaubermittel und die sog. traumsendenden Daemonen gegen die, die sie in Schrecken setzen wollten“ [2]). Gleiche Anklagen sehn wir gegen die Karpokratianer [3]) erhoben, und nicht minder werden Menander [4]) und die Basilidianer [5]) der Magie bezichtigt.

In der damaligen Welt war die Magie wie die Astrologie von täglich wachsender Bedeutung. Das Steigen ihres Ansehns hat eine neue Entwicklung derselben zur Folge, deren schliessliches Resultat die neuplatonische Theurgie darstellt. Neben der wüstesten synkretistischen Göttervermengung finden sich doch auch Versuche, die überirdischen Mächte zu einer Stufenleiter zu ordnen und die den einzelnen Wesen eignenden Invocationen etc. zu bestimmen. Nimmt man dazu noch Anrufungen wie *πνεῦμα πνεύματος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος* etc. [6]), so wird ersichtlich, dass Ansätze zu einer „gnostischen“ Entwicklung dieser heidnischen Magie jedenfalls vorhanden sind.

In der That geht die Verwandtschaft zwischen der aus den Zauberpapyri uns bekannt gewordenen Magie und dem Gnosticismus viel tiefer als die antignostischen Väter geahnt haben. Beiden Erscheinungen sind nicht bloss eine Reihe wichtiger Grundanschauungen gemein, sondern auch die Art und Weise der Ausgestaltung derselben weist weitreichende Ähnlichkeiten

---

Untersuchungen I, 1889) 27 f. getan, haben Lagarde, Mitteilungen 4, 302—305 u. C. Schmidt, Gött. Gel. Anz. 1892, 881 gezeigt. Die erwähnten Kreuze sind nicht christl. Symbole, sond. die aegypt. Henkelkreuze, die das Leben bedeuten.

[1]) Ir. I, 7, 1 cf. Philos. VI, 39 p. 296.

[2]) Ir. I, 16, 3 = Philos. VI, 20 p. 256.

[3]) Ir. I, 20, 2 = Philos. VII, 32 p. 402.

[4]) Ir. I, 17; zusammen mit d. Simonianern II, 48, 2 sq.

[5]) Ir. I, 19, 3. [6]) Gross. Par. Pap. (bei Wessely) 487 sqq.

auf, die sich in einzelnen Fällen bis auf Einzelheiten erstrecken. Stellt also die neuplatonische Theurgie eine Sublimirung der landläufigen Magie dar [1]), so bieten die einschlägigen gnostischen Entwicklungen dazu eine Reihe von Parallelerscheinungen von sehr verschiedener Höhenlage. Es gab hier Goëten gewöhnlichen Schlages, die, wie einst die Orpheotelesten in Athen [2]), aus dem Aberglauben des gemeinen Volkes ihren Nutzen zogen. Aber das Beispiel der Bücher Jeû und der Pistis Sophia zeigt, wie sich in einer für uns ganz unfassbaren Weise auch mit der tiefsten und sittlich ernstesten Religiosität ein Cultus verbinden kann, der in einem verwickelten System der extravagantesten magischen Praktiken besteht.

Bei dieser Sachlage wird es wahrscheinlich — jedenfalls hat man immer mit dieser Möglichkeit zu rechnen —, dass ein gut Teil der in den gnostischen Bildungen sich findenden Mysterien-Elemente durch das Medium dieser magischen Telestik Eingang gefunden haben. Hier wie in den gnostischen Sekten finden wir die Terminologie der Mysterien, hier wie dort die fides silentii [3]), hier wie dort die eidliche Verpflichtung [4]) zur Haltung derselben, welch letzteres uns von den grossen Mysterienculten wenigstens nicht sicher bezeugt ist [5]). Weitere Analogieen werden unten zur Sprache kommen.

---

[1]) S. o. 72.

[2]) Vgl. z. B. zu dem oben angeführten *ταράσσειν οὓς βούλονται* Ir. I, 16, 3 das *ἐάν δέ τινα πημῆναι ἐθέλῃ* Plato, Polit. 364c. Derartiges kam selbst bei Philosophen vor. Olympius, der Rivale des Plotin, „suchte durch Zauberformeln den schädlichen Einfluss der Gestirne auf ihn herniederzuleiten“, Porphyr., Vita Plot. 10.

[3]) Für d. Papyri s. o. 46, 3; für d. Gnostic. s. unten.

[4]) Gross. Par. Pap. (Wessely) 851 sq. *ὄμνυμί σοι θεούς τε ἁγίους καὶ θεοὺς οὐρανίους μηδενὶ μεταδοῦναι τὴν Σολομῶνος πραγματείαν.* — Philosoph. I prooem l. 34 *ὅρκοις δήσαντες μήτε ἐξειπεῖν μήτε τῷ τυχόντι μεταδοῦναι*; speziell hervorgehoben wird dies bei den Justinianern V, 23 p. 214; 24 p. 216. Ein solcher Eid wird aus dem Baruchbuche mitgeteilt: *ὄμνυμι τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθόν, τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενὶ μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν.*

[5]) Einziges Zeugnis ist m. W. Firmic. Matern. (der Heide), Astron. VII praef.: cum ignotis hominibus Orpheus sacrorum caerimonias aperiret, nihil aliud ab iis, quos initiabat in primo vestibulo,

3. Was aber das wichtigste ist: schon vermöge der ganzen Sphäre, in der die religiösen Empfindungen, Ziele, Erkenntnisse und Theorieen des Gnosticismus liegen, ist demselben ein mysteriöses Element von Natur inhaerent und von dem Wesen seiner Gnosis unabtrennbar. Ist ja doch diese nicht schlechthin Erkenntnis um ihrer selbst willen, sondern *γνῶσις σωτηρίας* mit durchaus praktischer Abzweckung. In echt griechischer Weise ist das Wissen zugleich der Heilsweg, und in der Erkenntnis über Ursprung und Wesen des Menschen [1]) zugleich die Rettung inbegriffen.

Wir sahen [2]), wie auch die Philosophie mehr und mehr von religiösen Motiven beherrscht und ihrem Ziele nach zur *γνῶσις σωτηρίας* wird. Im Laufe dieser Entwicklung nimmt auch sie einen mysteriösen Charakter an. Wie sie in ihrer Vorliebe für uralte Offenbarungen sich auf die Mysterien beruft und vermöge allegorischer Erklärung ihre eigne Lehre dort unter Hüllen und Symbolen wiederfindet, wie sie überhaupt eine Vorliebe für das Halbdunkel der Mythen zeigt und überall verhüllte Wahrheit wittert, so umgiebt sie sich auch selber mit dem Zauberschleier des Geheimnisses.

Auch in dieser Beziehung sehn wir also gewisse auf der ganzen Linie der religiös-philosophischen Entwicklung sich geltend

---

nisi jurisjurandi necessitatem et cum terribili auctoritate religionis exegit, ne profanis auribus inventae ac compositae religionis secreta proderentur. — Ob daraus ein Schluss auf die Praxis der Mysterien gezogen werden darf, ist mehr als fraglich. Die Fortsetzung: auch Plato habe seinen Timaeus lange unveröffentlicht gelassen, damit er nicht profanirt würde; apud Pythagoraeos etiam noster Porphyrius religiosa epulantem animum nostrum silentio consecravit macht nicht unwahrscheinlich, dass wir es nur mit einer von der mysteriösen Luft später Philosophenschulen hervorgerufenen Sage zu tun haben. In den von Dieterich, Abraxas 162 weiter angeführten Stellen Apul., Met. XI, 23 u. Macrob., somn. Scip. I, 2, 19 ist nur von der Bewahrung der fides sil., nicht von einem Eide d. Rede.

[1]) Iren. I, 14, 4 *γινώσκω ὅθεν εἰμί.* Vgl. Clem. Al., Exc. ex Theod. 78: *ἔστι δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν καὶ τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις.*

[2]) Oben 57 ff.

machenden Tendenzen im Gnosticismus stärker hervortreten und eine eigenartige Wendung nehmen.

Es zeigt sich dies auch in der Art der Berufung auf äussere Erkenntnisquellen. Zum Teil sind es dieselben wie in der Philosophie. So beruft sich die Naassenische Schrift, die Hippolyts Darstellung dieser Sekte zu Grunde liegt, in ausführlichster Weise auf die Mysterien [1]: die assyrischen und phrygischen sowohl, wie die Isis- und Osiris-Weihen, die Eleusinien und Samothracien werden dazu verwandt, das eigne System zu rechtfertigen. Doch sie nicht ausschliesslich: es wird daneben zu gleichem Zwecke auf Homer und andre Bestandteile antiker Literatur recurrirt. Wir haben also hier — in schärfer hervortretender Weise freilich — dieselbe Verwertung der Mysterien wie in der Philosophie: durch Allegorisirung ihrer Cultmythen und Darstellungen werden sie zu uralten geheimen Offenbarungsstätten der Wahrheiten, die es zu erweisen gilt. Dass damit in grösserem oder geringerem Masse eine Beteiligung an einzelnen dieser Mysterienculte verbunden sein k a n n, versteht sich von selbst, und so hat die Nachricht des Hippolyt von der eifrigen Teilnahme dieser Gnostiker an den Kybele-Mysterien [2]) nichts unglaubliches, wenn auch die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen ist, dass dieselbe bloss einen Schluss aus der häufigen Berufung der Quelle auf Magna Mater und Attis darstellt.

Dieselben Gesichtspunkte, nach denen die Mythen und Darstellungen der Mysterien als Erkenntnisquellen verwandt werden, sind nun auch bei dem Recurs auf die alt- und neutestamentlichen Schriften massgebend. Der Gnostiker lebt zu sehr in der vom griechischen Geiste geschaffenen überirdischen Welt, als

---

[1]) S. d. ganzen Abschnitt Philos. V, 7 sqq.

[2]) V, 9 p. 170. Die daran geschlossene Bemerkung: *οὐδὲν γὰρ ἔχουσι πλεῖον οὗτοι τῶν ἐκεῖ δρωμένων, πλὴν ὅτι οὐκ εἰσὶν ἀποκεκομμένοι* wird eine jener oben besprochenen Behauptungen betr. des Zusammenhangs mit den Mysterien sein, denen keine weitre Folge zu geben ist. — In dem Satze Justins: Leute, die *εἰδωλόθυτον* essen, *Χριστιανοὺς ἑαυτοὺς λέγουσιν καὶ ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσιν* (Dial. 35 p. 116 Otto) sind die *τελεταί* eben auf die gnostischen Culte zu beziehen, an denen diese falschen Christen teilnehmen, nicht aber auf heidnische Mysterien.

dass er den evangelischen Berichten ihrem schlichten Wortlaute nach einen religiösen Wert abgewinnen könnte. So sucht er denn hinter den Thatsachen und Worten die Erkenntnisse, nach denen ihn verlangt. Dadurch aber werden jene zu Mysterien, die die Wahrheit in sich bergen und verbergen; dem Vollkommnen, dem Pneumatiker, verleiht seine Gnosis die Fähigkeit, zu ihr durchzudringen, während die Menschen gewöhnlichen Schlages hier mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören; „Niemand hat das Verständnis dieser Mysterien ausser allein die vollkommnen Gnostiker“ heisst es mit Bezug auf das Gleichnis vom Säemann [1])! Diese Betrachtungsweise führt dann weiter zu der Behauptung, dass eben jener verborgene Kern, der die wirkliche Offenbarung bildet, einzelnen Bevorzugten im Geheimen ohne Hülle mitgeteilt worden sei und dass die Gnosis auf derartigen, mündlich oder in schriftlicher Fixirung in der eignen Sekte fortgeerbten Geheimoffenbarungen beruhe, die ihrer Bestimmung gemäss bloss den Vollkommnen, den *τέλειοι*, mitgeteilt werden dürfen.

So wird die Gnosis selbst als ein Geheimnis empfunden, als ein *λόγος ἀπόρρητος καὶ μυστικός* [2]). Eine Mitteilung in der Öffentlichkeit würde sie profaniren. Basilides ermahnt seine Anhänger, „über den Vater und das Geheimnis desselben nichts zu enthüllen, sondern es schweigend in sich zu tragen und Einem unter tausend und Zweien unter zehntausend zu offenbaren“ [3]). Justins Schüler müssen sich eidlich verpflichten, die Lehre geheim zu halten [4]). Die Mitteilung solcher Gnosis wird zur Einweihung, mit der zugleich die Versetzung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens gegeben ist. — Dass das Geheimthun und das immer wiederholte Hinausschieben der Mitteilung der Mysterien in der volkstümlichen Propaganda ein beliebtes Mittel wurde, Adepten anzulocken und festzuhalten [5]), ist natürlich und

---

[1]) Philos. V, 8 p. 160. [2]) Philos. V, 7 p. 142.

[3]) Epiphan., haer. 24, 5. Vgl. Iren. I, 19, 3 et non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium. Besonders nachdrücklich wird auch im 2. Buch Jeû, 55 f. Schmidt, die Geheimhaltung der Mysterien von Jesus empfohlen.

[4]) *ἀπόρρητα φυλάξαι τὰ τῆς διδασκαλίας σιγώμενα*, vgl. oben 79, 4.

[5]) Vgl. Philos. I prooem. l. 30 *μυστήρια . . οὐ πρότερον ὁμολογή-*

wird in den heidnischen Mysterien auch vorgekommen sein [1]). Allein die eben dargelegten Erscheinungen sind zu allgemein und zu tiefgreifend, um aus solchen Motiven sich erklären zu lassen.

4. Diese Übersicht wird gezeigt haben, wie von verschiedenen Seiten und vermöge verschiedenartiger Medien dem Gnosticismus mysteriöse Elemente zugeführt worden sind. Bei manchen der in Frage kommenden Erscheinungen lässt sich daher nur sagen, dass sie sich durch das Zusammenwirken dieser verschiedenen Kräfte ausgebildet haben, ohne dass sich eine direkte Herleitung von der einen oder andern Seite ermöglichen liesse. Je nach der Art, in der diese verschiedenen Einflüsse wirksam wurden und sich combinirten, sind hier verschiedenartige Mischbildungen entstanden. Schule und Cultverein (Thiasos) sind Formen, die einander keineswegs ausschliessen: manche Philosophenschulen, namentlich die platonische und peripatetische, stellen sich in ihrer Organisation gradezu als Cultvereine dar, die wie die Thiasen insgesamt ihr Heiligtum und ihren Landbesitz, ihre Cultbeamten und gemeinsamen Mahle hatten und deren Stifter als Heroen verehrt wurden [2]). Die Sekte der Karpokratianer ist eine solche als Thiasos organisirte Philosophenschule, deren religiöse Praxis in einem den grossen Philosophen dargebrachten Cult besteht [3]); der dem Epiphanes durchaus nach heidnischem Vorbilde gewidmete Heroencult hat seine Parallele an der Verehrung des Epikur in seiner Schule [4]). Nimmt man

---

*σαντες, εἰ μὴ τὸν τοιοῦτον δουλώσωνται χρόνῳ ἀνακρεμάσαντες* und die Schilderung bei Tertull., adv. Val. 1 (II, 383 Oehl).

[1]) Vgl. Apul., Met. XI, 21.

[2]) S. darüber v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos (Philologische Untersuchungen IV, 1881), 262—291.

[3]) Ir. I, 20, 4 die Bilder Jesu coronant et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum . . Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum; et reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt; Epiph., haer. 27, 6; August., de haeres. 7 Marcellina, quae colebat imagines Jesu et Pauli et Homeri et Pythagorae adorando incensumque ponendo. Vgl. damit d. Testament Theophrasts b. Diogenes La. V, 51 *τὴν Ἀριστοτέλους εἰκόνα τεθῆναι εἰς τὸ ἱερόν* . . . 52 *βούλομαι δὲ καὶ τὴν Νικομάχου εἰκόνα συντελεσθῆναι ἴσην.*

[4]) Epikur hatte in seinem Testament monatliche Feier der *εἰκάδες*,

dazu, dass auch die Ausübung magischer Künste ihnen nicht fremd ist [1]), so hat man hier ein vollendetes Beispiel derartiger Mischformen. In den dem Christentum näherstehenden Sekten werden in der Form des Thiasos oder des Conventikels Ansätze zu wirklichen Gemeindebildungen stattgefunden haben. Es sind eben dies alles synkretistische Bildungen, die sich, zumal bei unsrer höchst mangelhaften Kenntnis derselben, kaum bestimmten Kategorieen zuweisen lassen.

## II.

Wie in der spätern kirchlichen Entwicklung, so sind es auch im Gnosticismus Taufe und Abendmahl, in deren Stellung, Auffassung und Ausgestaltung die Einwirkung der eben besprochenen Faktoren zu greifbarem Ausdrucke gelangt ist.

Die wichtige Stellung, welche beiden in den gnostischen Gemeinschaften zukommt, erhellt aus der Thatsache, dass sie — besonders die Taufe, über die wir überhaupt besser unterrichtet sind — in den Kreis der religiösen Speculation hineingezogen und zu cultischen Darstellungen der eignen religiösen Ideen ausgestaltet werden. Wie diese letzteren von der urchristlichen Gedankenwelt weit abliegen, so werden auch die beiden aus dem Urchristentum überlieferten heiligen Handlungen unter neue Gesichtspunkte gestellt und unter grösseren oder geringeren Umbildungen zu mysteriösen Riten umgeformt. Um den ursprünglichen Kern legen sich eine Reihe von Zuthaten, die denselben mehr oder minder alteriren; andrerseits verzweigt sich die eine Handlung zu mehreren selbständigen Riten [2]), und so wird in

des 20ten, bestimmt, Diog. La. X, 18. Zur Nachricht des Clemens Al., Strom. III, 2, 5, die Kephallenier feierten dem Epiphanes *κατὰ νουμηνίαν γενέθλιον ἀποθέωσιν* vgl. Collitz, Dialektinschr. 1801, 6. 7: eine Freigelassene soll ihres ehemaligen Herrn Bildnis 2 mal monatlich, an der *νουμηνία* u. am 7. bekränzen; bei Rohde, Psyche 699.

[1]) Ir. I, 20, 2 = Philos. VII, 32 p. 402 = Epiph. 27, 3. Vgl. die Magie der von Plotin bekämpften Gnostiker, Ennead. II, 9, 14.

[2]) Dazu würde eventuell die Verzweigung der Taufe in *λουτρόν*, *ἀπολύτρωσις* u. redemptio mortuorum bei den Valentinianern gehören. Allein die Annahme, dass bei diesen (resp. nur bei den Markosiern) *βάπτισμα* u. *ἀπολύτρωσις* als zwei verschiedene, zeitlich getrennte Tauf-

einzelnen Sekten nach Analogie des Mysterienwesens und der Telestik [1]) eine Stufenleiter mysteriöser Weihen ausgebildet, deren Grundstock in Taufe und Abendmahl besteht.

Ein Versuch, die Bedeutung des rituellen Elements näher zu bestimmen, führt zu der Frage, in welches Verhältnis dasselbe zu dem von Natur rein geistigen Elemente der „Gnosis" gesetzt erscheint. Es liegt auf der Hand, dass das Nebeneinander dieser beiden, nach entgegengesetzten Polen weisenden Grössen theoretisch betrachtet eine gewisse Spannung erzeugen musste. Indes, eine solche Verbindung disparater Elemente entsprach dem Geiste des Synkretismus und gehörte zur Signatur der Zeit, und so wurde im allgemeinen weder die darin liegende Discrepanz empfunden, noch das damit gestellte Problem gesehen.

Für die grosse Masse lag die Hauptanziehungskraft des Gnosticismus ohne Zweifel darin, dass er ein System wirkungskräftiger Weihen bot, die das Heil verbürgten, während der

---

akte in Übung gewesen seien, wird, wenn überhaupt, nur bezüglich einzelner Verzweigungen richtig sein. Läge nicht das bestimmte Zeugnis Hippolyts vor: *ἀνευρεῖν ἃ καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λουτρῷ παραδιδόασι, τὸ τοιοῦτο καλοῦντες, καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ, ὃ ἀπολύτρωσιν καλοῦσι* (Phil. VI, 42 p. 300), so würde nichts auf einen solchen Thatbestand führen. Denn der Bericht des Irenaeus (I, 14 Harv.) führt viel eher darauf, dass die *ἀπολύτρωσις* nichts andres ist als eben die valentinianische Ausgestaltung der Taufe — wie denn eine Wasser-Taufe in irgend einer Form einen Teil dieser *ἀπολύτρ.* bildet — und dass bei der Propaganda die *ἀπολ.* als die wahre pneumatische Taufe dem kirchl. *βάπτισμα* als der nur psychischen Taufe entgegengestellt wird. Auch Philos. VI, 41 lässt sich so verstehn. Die Ausführungen von Excerpt. ex Theod. 22 weisen auf Identität von *βάπτισμα* u. *λύτρωσις*, u. der einer andern Quelle angehörige Abschnitt 77 sq. weist dem *βάπτισμα* oder *λουτρόν* so entscheidende Wirkungen zu, dass es kaum nur ein „vorbereitendes *βάπτισμα*" (Heinrici, Die Valentinian. Gnosis 1871, 115) sein kann, auf das erst die wahre Geistes-Taufe folgt. — Auch Clem. Al., div. salv. 39 bezeichnet die Taufe als *λύτρωσις*.

Ich bemerke hier, dass ich mit Lipsius (Prot. Kirchen-Zeitg. 1873, 177) Iren. I, 14 Harv. auf die Valentinianer überhaupt, nicht speziell auf die Markosier beziehe.

[1]) Vgl. z. B. den dreiteiligen Stufengang der Eleusinienweihe, oben 9f., u. d. dreifache Weihung in den Isis- u. Osiris-Mysterien nach Apul., Met. XI.

wahre Gnostiker dasselbe in erster Linie in die „Erkenntnis“ verlegte. Indes sind es nur ganz vereinzelte Kreise, die von diesem Standpunkte aus jede ceremonielle Handlung verworfen haben, weil die „Gnosis“ als solche zur Vollendung führe [1]). Die gewöhnliche Betrachtungsweise wird in der Behauptung vorliegen, „es ist nicht allein das Taufbad, das uns befreit, sondern auch die Erkenntnis, was wir waren und was wir geworden sind“ [2]), und in der Ansicht, der Pneumatiker brauche, um zum Heile zu gelangen, nichts weiter „als allein die Gnosis und die Formeln — *ἐπιρρήματα* — der Mysterien“ [3]). Erscheinen hier „Erkenntnis“ und Ritus als zwei gleichwertige und gleich notwendige Grössen coordinirt, ohne dass über ihr Verhältnis reflektirt würde, so werden andrerseits beide auch wieder als Einheit empfunden, sofern auch das Ceremonielle einen Bestandteil der „Erkenntnis“ bildet: zeigt doch diese dem Menschen nicht bloss, woher er stammt und was er werden soll, sondern sie offenbart ihm zugleich Mittel und Wege, vermöge welcher dies Ziel zu erreichen ist [4]). Dazu gehören auch die äussern Culthandlungen, die zudem teilweise in die obere Welt hineinprojicirt sind, so dass sie mit zu den himmlischen Geheimnissen gehören, die erst durch die „Erkenntnis“ enthüllt werden. Selbst in den höherstehenden gnostischen Bildungen ist die Gnosis ein Wissen auch um den richtigen Vollzug der Weihen, um wirkungskräftige Worte und Anrufungen; in den niedern Bildungen und in den Anschauungen der Masse bildet eben dies ihren Hauptinhalt: sie ist magica scientia [5]). Eben hierin zeigt sich aufs deutlichste

---

[1]) So nach Ir. I, 14, 3 eine Abzweigung der Valentinianer: *εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν.* Vgl. d. Verwerfung der Taufe durch die einer spätern Zeit angehörigen Archontiker, Epiphan., haer. 40, 2.

[2]) Exc. ex Theod. 78.

[3]) Anschauung d. Valentinianer nach Epiph., haer. 31, 7 (wahrsch. aus Hippol., Synt.; Lipsius, Quellenkr. 157).

[4]) In diesem Sinne ist vielleicht im Naassenischen Hymnus (Philos. V, 10 p. 176) d. Satz *τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ γνῶσιν καλέσας παραδώσω* zu verstehn, vgl. vorher *σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι.*

[5]) Ir. I, 17 v. Menander: dare quoque per eam, quae a se doceatur, magicam scientiam . ., ut et ipsos . . . vincat angelos.

der Zusammenhang des gnostischen Synkretismus mit der gleichzeitigen Magie.

In besonders merkwürdiger Weise tritt ein solches Zusammenfallen beider Seiten in der Pistis Sophia und den Büchern Jeû hervor. Es lässt sich hier an der nach allen möglichen Richtungen schillernden Bedeutung des Begriffes *μυστήριον* verfolgen [1]). So heissen zunächst die verschiedenen Mächte der obern Welt, oder vielmehr, wo sich der Verfasser genauer ausdrückt, die denselben eignenden, auf das Heil der Menschen abzielenden [2]) Funktionen, sofern beide Niemandem als dem Gnostiker bekannt sind. Die Mitteilung jedes einzelnen dieser Mysterien erfolgt durch einen gleichfalls *μυστήριον* genannten ceremoniellen Akt. Und der Wert dieser Mitteilung liegt nicht in dem Zuwachs an theoretischem Wissen, sondern in der Möglichkeit, durch Nennung des mitgeteilten geheimen Namens, durch Vollzug der betr. Riten und Signationen, m. e. W. durch das „dicere" und „facere" des betr. mysterium die demselben eignenden Heilswirkungen hervorbringen zu können. So geht die hochgespannteste Gnosis auf in ein System wirkungskräftiger magischer Formeln und ritueller Mysterien, und das Werk Christi besteht ausschliesslich darin, diese Mysterien in die Welt gebracht zu haben [3]). So sehr der Verfasser ein Freund subtiler Distinctionen ist, so wenig liegt die Frage nach dem Verhältnisse des Erkennens und rituellen Thuns in seinem Gesichtskreise. Denn wenn er wiederholt erklärt: „ohne die Mysterien wird Niemand in das Lichtreich gelangen, seis ein Gerechter, seis ein Sünder" [4]), so bezeichnet dieser Ausdruck die Gnosis als Ineinander jener beiden Elemente.

---

[1]) S. darüber Köstlin, Tüb. Theol. Jahrbücher 1854, 30 ff. u. C. Schmidt, Gnost. Schriften in kopt. Sprache (Gebhardt u. Harnack's Texte u. Untersuchungen, VIII, 1—2, 1893), 475 ff.

[2]) P. S. 196 unoquoque eorum functo sua *οἰκονομίᾳ*, in qua posuerunt eum propter congregationem *ψυχῶν*.

[3]) P. S. 373 Christus: haud adduxi quidquam in *κόσμον* veniens, nisi hunc ignem et hanc aquam et hoc vinum (et hunc sanguinem).

[4]) P. S. 351, cf. 263. 387; d. Schroffheit der Theorie wird wesentlich gemildert durch die Erklärung, dass d. Gerechte in einem 2ten Leben die Mysterien finde (387 sq.) u. dass d. Gnostiker durch Vollzug seiner Mysterien auch sündhaften Verstorbenen diese Vergünstigung verschaffen könne (238. 275).

## III.

Durch diese Beobachtungen ist die hervorragende Wichtigkeit der cultischen Riten im allgemeinen gekennzeichnet. Wir haben nun die ihnen zugeschriebene **Wirkung** ins Auge zu fassen.

Ihr letzter Zweck ist allgemein der, dem Menschen **ewiges Leben** und jenseitige Seligkeit zu verschaffen. Ist dies Endziel an sich schon ein deutliches Zeichen der Hellenisirung des Christentums, sofern eben die Unsterblichkeit das Ideal der damaligen griechischen Religiosität ist, so liegt in der Gewährleistung desselben durch den Empfang von Weihen eine Parallele zum Mysterienwesen und der magischen Telestik. Eine nähere Betrachtung wird nun die genaueren Berührungspunkte aufzuweisen haben.

1. Die Weihen verleihen die Seligkeit, sofern sie den **Eingang in das Pleroma** eröffnen, „denn auf andre Weise ist es nicht möglich, in das Pleroma zu gelangen“ [1]. Insofern erhält man durch sie die „Vollendung“ [2], die „Wiederbringung“ [2], das „himmlische Kleid“ [3]. Es ist das ihr oberster Zweck, der selbstverständlich erscheint und daher gemeinhin mehr vorausgesetzt als ausgeführt wird.

Letzteres geschieht in ausführlicher Weise nur in der Pistis Sophia und den Büchern Jeû. Erstere statuirt verschiedene Grade der Seligkeit, sofern der Stufenreihe ihrer unendlichen Weihen und Signationen innerhalb des Pleromas eine Stufenreihe himmlischer Sphären von abnehmender Vollkommenheit entspricht und demgemäss die einer Sphäre entsprechende Weihe den Eintritt in diese und alle unter ihr stehenden, nicht aber in die zunächst höhere gewährt [4]: „Ein jeder wird kommen, um in das Reich einzugehen bis zu dem Orte, dessen Mysterium er empfangen

---

[1]) Ir, I, 14, 1 betr. d. valentinian. *ἀπολύτρ.*

[2]) Ir. I, 14, 1 *τὴν δὲ ἀπολύτρ. . . . εἰς τελείωσιν*; 14, 2 *ὄνομα τὸ τῆς ἀποκαταστάσεως* (Valentin.).

[3]) Philos. V, 19 p. 206 (Sethianer).

[4]) Möglich, dass auch die *σφραγῖδες*, die nach dem Naassen. Hymnus (Philos. V, 10 p. 176) Christus den Seinen bringt, einen ähnlichen Zweck haben.

hat. Welches Ortes Mysterium ein jeder empfangen, in dessen Ordnung wird er bleiben im Reiche des Lichtes"[1]). Wer das höchste Mysterium empfangen, dem ist alles zugänglich, er hat die vollkommne Seligkeit und wird mit Christus herrschen in Ewigkeit[2]).

Eine, wenn auch nicht vollständige, Parallele zu diesen Anschauungen bietet der *ἀπαθανατισμός* des Grossen Pariser Papyrus[3]), der ebenfalls darlegt, wie kraft einer mysteriösen Weihung die Seele in die Sphären der obern Welt aufsteigt. Und wie dort der Eintritt in den jeweiligen „Ort" durch das „dicere" und „facere" des ihm entsprechenden Mysteriums erfolgt[4]), so sind es auch hier bestimmte magische Sprüche, welche die einzelnen Sphären erschliessen, so dass die Seele deren Gottheit erblickt und zu adoriren vermag, z. B.: „Du aber sage wiederum: . . ., dann wirst du die Thore geöffnet sehen und die Versammlung der Götter erblicken, die innerhalb der Thore ist, so dass vor Freude und Verwunderung dein Herz erzittert"[5]). Eine weitere Berührung mit dieser Literaturgattung tritt darin zu Tage, dass die Pistis Sophia die Folge der höchsten Weihe durch die Erklärung Christi charakterisirt: wer das Mysterium des Unaussprechlichen empfangen hat, ille est ego; ego sum isti et isti sunt ego[6]). Diese frappante Ausdrucksweise kehrt nämlich wieder in der im Leydener Papyrus W sich findenden Anrufung *σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ*[7]), eine Stelle, deren Fortgang: „Kein

---

[1]) P. Soph. 233. 202. [2]) L. c. 231.

[3]) 476 sqq. (bei Wessely l. c.).

[4]) Eine genauere Vorstellung davon haben erst die Bücher Jeû geliefert. Vgl. d. stereotype Formel 39 sqq. Schmidt: Wenn ihr nun zu diesem Topos kommt, so besiegelt euch mit diesem Siegel; dies ist sein Name (—); während dieses *ψῆφος* (—) sich in eurer Hand befindet, saget diesen Namen (—) dreimal. Und es stieben die Wächter und die Vorhänge davon, bis ihr zu dem Topos ihres Vaters gelangt und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt u. ihr zu dem Thore innerhalb seines Schatzes hinübersetzt.

[5]) Gross. Par. Pap. 623 sqq.; vgl. d. ganzen Abschnitt v. 569 an.

[6]) Pist. Soph. 203. 231. Derselbe Ausdruck in ähnlicher Bedeutung in einer Formel des Marcus *ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὃ σύ* Ir. I, 7, 2 Harv.

[7]) Leemans, l. c. pg. 143, 1.

Geist wird mir Widerstand leisten, kein Daemon, kein Begegnendes, noch sonst etwas von den Unholden des Hades" darthut, dass auch sie wie die entsprechende der Pistis Sophia auf das Jenseits Bezug hat.

2. Die Anschauung, dass der Empfang der Weihen den Eintritt in das Pleroma ermöglicht, wird jedoch allgemein noch in andrer Richtung hin ausgestaltet, auf der fast das Hauptgewicht zu liegen scheint. Zwischen der Erde und dem Pleroma befinden sich nämlich die Sphären der kosmischen Mächte — *ὅρος, εἱμαρμένη, ἄγγελοι κοσμοκράτορες*, archontes viae medii, Thorwächter etc. —, welche die ihr Gebiet passirenden Seelen festzuhalten suchen. Dem Geweihten jedoch vermögen sie nichts anzuhaben, denn er ist entweder unsichtbar für sie [1]), oder er vermag durch einen Zauberspruch sie willig zu machen resp. in Ohnmacht zu versetzen [2]), oder endlich er ist durch die Weihe mit einem Engel des Lichts so untrennbar verbunden, dass er als Teil desselben diese Regionen ungefährdet passiren kann [3]). Es liegt hier die Vorstellung zu Grunde, dass der Gnostiker durch den Empfang der Weihe der Gewalt der kosmischen Mächte entrückt werde, unter die die übrigen Menschen geknechtet sind, eine Vorstellung, die einen charakteristischen Ausdruck in dem Satze gefunden hat: „bis zur Taufe trifft die *εἱμαρμένη* zu, nach derselben können die Astrologen die Zukunft (näml. des Getauften, sofern er dem Zwange des fatum enthoben ist) nicht mehr erkunden" [4]), so dass der Täufling nach

---

[1]) Ir. I, 7. 4 *διὰ τὴν ἀπολύτρ. ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ* (Markosier); ebenso I, 14, 4 incomprehensibiles et invisibiles, v. d. valentinian. redemptio mortuorum.

[2]) So gewöhnlich. Ir. I, 14, 4 et haec dicentem evadere et effugere potestates dicunt, vgl. nachher: *σφόδρα ταραχθῆναι*. Orig., c. Cels. VI, 31 (Ophiten). Vgl. Eus. h. e. III, 26, 2 betr. Menanders. Bes. ausführlich reden d. Bücher Jeû davon, vgl. d. Beispiel oben 89, 4.

[3]) Exc. ex Theod. 21. 22. Vgl. auch 2. B. Jeû 54 Schm.: es kommen die *παραλῆμπται* des Lichtschatzes u. führen d. Seele aus d. Körper, bis sie alle Aeonen durchwandern . . . u. führen sie in den Lichtschatz.

[4]) Exc. ex Theod. 78. Vgl. 77 *αὐτίκα δοῦλος θεοῦ ἅμα τῷ ἀνελθεῖν τοῦ βαπτίσματος καὶ κύριος* (nach d. Conjektur v. Bernays bei

Empfang der *ἀπολύτρωσις* bekennt: „Erlöst ist meine Seele von diesem Aeon!“[1]). Dieselbe Anschauung finden wir in der Pistis Sophia vertreten, wo Christus erklärt: „Deswegen habe ich die Mysterien in die Welt gebracht, welche alle Bande des feindlichen Geistes lösen . . ., damit sie die Seele wieder frei machen und sie loskaufen von ihren Ältern, den Archonten“; wie er auch in den Büchern Jeû das Mysterium vollbringt, das „die Unbill der Archonten von den Jüngern hinwegnimmt“[2]). Doch ist diese Vorstellung für gewöhnlich in der oben angegebenen Weise rein eschatologisch ausgestaltet: erst im Augenblicke des Todes tritt die durch die Weihe mitgeteilte Potenz wirklich in Aktion[3]). Wie sehr grade dieser Gesichtspunkt in der populären Anschauungsweise im Vordergrunde stand, zeigt ein Gebet der Acta Philippi[4]), nach dem das Werk Christi ausser in der Mitteilung der Gnosis in dem Beistande besteht, den er den abgeschiedenen Seelen bei ihrer Wanderung durch das Reich der feindlichen Archonten leistet.

Die Vorstellung, nach welcher der zur Unsterblichkeit sich erhebenden Seele feindliche Mächte im Jenseits widerstehen, scheint im Volksglauben nicht ausgebildet gewesen zu sein; nur die Ansicht begegnet uns hier, es sei glücklich zu preisen, wer im Jenseits „einen Gott zum Führer erhalten“, der die Seele „an der Hand in den Himmel führt zu den seligen Göttern“[5]).

---

Bunsen, Analect. Antenicaen. I für das sinnlose *πρός*) *τῶν ἀκαθάρτων λέγεται πνευμάτων, καὶ εἰς ὃν πρὸ ὀλίγου ἐνήργουν, τοῦτον ἤδη φρίσσουσιν.*

[1]) Iren. I, 14, 2. [2]) Pist. Soph. 341; 2. B. Jeû 66 f. Schm.

[3]) So auch in d. Pist. Soph.; man vergleiche mit d. angef. Stelle d. folgende: wenn eine Seele, die die mysteria luminis empfangen, in d. Höhe fährt u. vom *ἀντίμιμον πνεύματος* verfolgt wird, dicit mysterium solutionis suarum *σφραγίδων* et vinculorum omnium *ἀντιμίμου πνεύματος*, quibus archontes ligarunt istud in *ψυχήν*, et . . solvuntur vincula *ἀντιμίμου πνεύματος*, ut desistat venire adversus *ψυχὴν* illam, 286.

[4]) Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten, II b, 20.

[5]) Epigr. 650, 12 u. 312, 8. Am häufigsten erscheint Persephone selbst als Geleiterin des Toten, dann Hermes, der *ἄγγελος Φερσεφόνης* Ep. 575, 1. S. Rohde, Psyche 675 f. D. gnostische Theorie von den bösen Zwischenmächten bekämpft Plotin ausdrücklich, Ennead. II, 9, 13 „das Sphärensystem soll der Welt Schrecken verursachen, während es doch alle zum Heil fördert“. Arnob., adv. nat. II, 13 quid illi sibi

Wohl aber begegnen uns Analogien zu jener Vorstellung in den Zauberpapyri und der neuplatonischen Magie. In der oben erwähnten Anweisung zum ἀπαθανατισμός wird dargelegt, wie auf die zu den himmlischen Sphären sich erhebende Seele zuerst allerlei Göttermächte einstürmen [1]; nun hat sie ihren, unter mysteriösem Ceremoniell mitgeteilten, Zauberspruch zu sprechen, die Gottheiten werden dadurch umgestimmt und gehen wieder an ihren Ort. Die Ansicht, dass der Mensch durch den Empfang der Weihe und die dadurch vermittelte Gnosis der Herrschaft der εἱμαρμένη enthoben werde, kehrt in ihren Grundzügen in der Schrift De mysteriis Aegyptiorum wieder. So lange der Mensch ohne Gnosis ist, heisst es hier, ist er unter die Herrschaft der kosmischen Mächte geknechtet [2]. Die Befreiung erfolgt durch die Erkenntnis der als „Erlöser" gepriesenen überweltlichen Götter, welche die Fähigkeit verleiht, sich — auch hier durch theurgische Riten — zu denselben zu erheben [3].

3. Mit der Idee der Unsterblichkeit hing in der religiösen Gedankenwelt der Zeit die Forderung der Reinheit unzertrennlich zusammen; man musste rein sein, um zu den Göttern erhoben zu werden, und man nahm eben zu diesem Zwecke in steigendem Masse seine Zuflucht zu den Weihen und Mysterien [4].

Dieselbe Ideenverbindung finden wir in der Pistis Sophia und den Büchern Jeû. Ein ausgeprägtes Sündengefühl und ein wahrer Hunger und Durst nach Vergebung tritt uns hier ententgegen; und demgemäss erscheint auch die Vergebung der Sünden gradezu als Zweck der Erscheinung Christi. Aber die Idee der Sündenvergebung ist umgebogen zu der hellenischen Vorstellung der Reinigung der Seele, welche nur insofern der freien Gnade Christi entspringt, als derselbe seinen Gläubigen

---

volunt secretarum artium ritus, quibus adfamini nescio quas potestates, ut sint vobis placidae neque ad sedes remeantibus patrias obstacula impeditionis opponant kann sich nur auf magische τελεταί beziehen.

[1] Gross. Par. Pap. 556 ff.; dazu d. eben citirte Stelle aus Arnob.

[2] VIII, 6 ἐν τῷ τῆς εἱμαρμένης καὶ ἀνάγκης δεσμῷ.

[3] Die νοητοὶ θεοί als λυτῆρες τῆς εἱμαρμένης VIII, 7; Erhebung zu ihnen X, 5. Plotin vertritt diese Ansicht noch nicht, s. o. 91, 5.

[4] S. o. 38, 51 ff.

die Mysterien offenbart hat, die in magischer Weise diese Reinigung bewirken: „Ich habe ihnen, sagt Christus, alle Mysterien des Lichtes gebracht, um sie zu reinigen, da sie aus unreiner Materie gebildet sind; keine Seele aus dem ganzen Menschengeschlechte hätte sonst Rettung finden und das Reich des Lichtes erben können, hätte ich ihnen nicht die reinigenden Mysterien — mysteria purgatores — gebracht". „Um der Sünde willen haben wir die Mysterien in die Welt gebracht, damit ich ihnen alle ihre Sünden vergebe"[1]).

Sofern es gerade die kosmischen Mächte sind, die den Menschen zum Bösen verleiten, sind die Vorstellung der Reinigung der Seele und die ihrer Befreiung von dem Einfluss der *εἱμαρμένῃ* im Grunde nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein- und desselben Vorganges. Deutlich tritt dies in den Büchern Jeû zu Tage, wo die Befreiung aus der Gewalt der Archonten zur Reinigung von der Macht des Bösen wird. „In diesem Augenblick — so wird hier die Wirkung des betr. Mysteriums beschrieben — nahmen die Archonten ihre gesamte Unbill (*κακία*) von den Jüngern fort. Und sie waren in sehr grosser Freude, dass die gesamte Unbill der Archonten von ihnen abgelassen hatte. Und als die Unbill der Archonten von ihnen abgelassen hatte, wurden die Jünger unsterblich"[2]).

Die letztern Worte sind bedeutsam als charakteristisches Beispiel, wie auch hier in echt griechischer Weise Reinheit und Unsterblichkeit complementäre Grössen sind und die Reinigung zugleich eine Vergottung in sich schliesst.

Dieselbe Ideenverbindung liegt vor, wenn eine ophitische Formel die an einen Archon gerichtete Bitte um Durchlass also motivirt: „du siehst einen Mysten vor dir, lass mich durch, der

---

[1]) Pist. Soph. 249. 260.

[2]) 2. B. Jeû 68 Schm. Vgl. 58 Jedem Menschen, welcher die Mysterien der Sündenvergebung vollziehen wird, werden alle Sünden . . . alle ausgetilgt werden, und er wird zu einem lautern Licht gemacht und in das Licht der Lichter aufgenommen werden. Und ich sage euch, dass sie schon seit sie auf Erden sind das Reich Gottes ererbt haben; sie haben Anteil an dem Lichtschatze und sind unsterbliche Götter.

ich durch den Geist der Jungfrau gereinigt bin“ [1]), und wenn uns von den Simonianern berichtet wird, dass ihre Mystagogie eine Reinigung der Seelen bewirken sollte [2]). Überhaupt mag die durch die Weihe vermittelte Vergottung zugleich als eine „Reinigung“ empfunden worden sein, obwohl diese Idee in unsern Urkunden sonst nicht hervortritt [3]). Jedenfalls hat dieselbe im allgemeinen lange nicht in der Weise im Vordergrunde gestanden, wie in der Pistis Sophia, die unter diesem Gesichtspunkte die Theorie der Seelenwanderung und der Läuterung der Seele im Jenseits vertritt [4]).

## IV.

Über die Frage, in welcher Weise in den heidnischen Mysterien das Heil durch die Weihe vermittelt gedacht ist, erhalten wir keine Auskunft. Nur so viel lässt sich ersehen, dass nach allgemeiner Empfindung durch die Weihe ein unverlierbarer Habitus, oder wie man es nennen will, mitgeteilt und eine nähere Verbindung mit der betr. Gottheit hergestellt wird. Wie diese Wirkungen zu stande kommen, darüber scheint überhaupt nicht

---

[1]) Orig., c. Cels. VI, 31.

[2]) Epiphan., haer. 21, 4 *φθορὰν δὲ ὑφηγεῖται σαρκὸς καὶ ἀπώλειαν μόνον, ψυχῶν δὲ κάθαρσιν, καὶ ταύτην εἰ διὰ τῆς ἑαυτοῦ . . γνώσεως ἐν μυσταγωγίᾳ καταστaῖεν.*

[3]) Das *πάλιν τυχεῖν ἀφέσεως* bei der Schilderung d. markos. *ἀπολύτρ.* Phil. VI, 41 p. 300 beruht auf Eintragung eines fremden Gesichtspunktes durch Hippolyt, der letzterm aus den Kämpfen seiner eignen Zeit geläufig ist.

[4]) Läuterung entw. vor. d. Eintritt ins Pleroma od. vor d. Wiedereintritt ins Leben 380—387; d. Seele wird geführt ad aquam, quae est infra *σφαῖραν*, ut fumus (resp. ignis) ebulliens comedat intus in eam, usque dum *καθαρίσῃ* eam valde; dass dieser Vorgang nicht lediglich eine Strafe bedeutet, zeigt 388. Nach griechischer Vorstellung ist das unterirdische Feuer lustral reinigend und erst sekundär als Mittel der Qual gedacht, Dieterich, Nekyia 199; vgl. Verg., Aen. VI, 742 aliis infestum eluitur scelus aut exuritur igni. — Die Theorie von Seelenwanderung u. Läuterung u. die ebenfalls von der P. S. vertretene Ansicht, dass d. Gnostiker durch Vollzug seiner Mysterien sündhafte Verstorbene retten könne (238. 275), sind beide dem Orphismus eigen. Sollte ein geschichtl. Zusammenhang der betr. Gnostiker mit orphischen Gemeinden bestanden haben?

reflektirt zu werden. Dass letzteres im Gnosticismus der Fall ist, ist verursacht einerseits durch das ihm wesentliche speculative Element, andrerseits durch seinen Zusammenhang mit der Magie.

Die an äussere Culthandlungen gebundene Vermittlung der oben charakterisirten Heilsgüter ist hier zu einem physischen Prozess geworden: es sind himmlische Kräfte, die in der Weihe in objektiv-physischer Weise auf den Menschen einwirken, vermöge derselben sich ihm appliciren und so zu einer unverlierbaren Potenz seines eignen Selbst werden.

1. Wie nach weitverbreiteter Anschauung bei der Jordantaufe die Kraft des Pleroma sich mit dem psychischen Jesus verband und so denselben „von den Toten erweckte“ [1]), so vermitteln auch die Weihen dem Gnostiker eine pleromatische, sein Wesen umschaffende Kraft [2]). Der in einer valentinianischen Taufformel enthaltene Spruch „zur Einigung und Erlösung und zum Besitz der Kräfte“ [3]) zeigt, dass dieser Besitz zugleich als eine Vereinigung mit den himmlischen Mächten vorgestellt wird, von denen diese Kräfte ausgehn. Ähnliche Vorstellungen und eine ähnliche Doppelseitigkeit der Auffassung finden sich in der neuplatonischen Magie. Erscheint hier die „Vereinigung mit den Göttern“, die „theurgische Einigung“, einerseits als oberstes Ziel [4]), so bildet andrerseits wieder dessen Erreichung für den Theurgen die Voraussetzung der Verfügung über die Kräfte, durch die er die Gewalt der kosmischen Mächte brechen kann [5]). Auch die

---

[1]) Philos. VI, 35 p. 286 (ital. Valentinianer).

[2]) Exc. ex Theod. 77 *δύναμις τῆς μεταβολῆς.*

[3]) Ir. I, 14, 2 *εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων.*

[4]) De myst. Aeg. X, 6 besteht das Ziel der *ἱερατικὴ ἀναγωγή* darin, dass sie *τῷ δημιουργῷ τὴν ψυχὴν προσάγει καὶ παρακατατίθεται καὶ ἐκτὸς πάσης ὕλης αὐτὴν ποιεῖ μόνῳ τῷ ἀιδίῳ λόγῳ συνηνωμένην.* Vgl. X, 5; V, 20 *ὑπερκοσμίῳ δυνάμει τοῖς θεοῖς ἑνουμένοις*; *θεουργικὴ ἕνωσις* II, 11.

[5]) De myst. VI, 6 *ὁ θεουργὸς διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος οὐδ' ὡς ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ χρώμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προυπάρχων.* Daher allerhand Drohungen an die Zwischenmächte, um zu zeigen *τίνα ἔχει τὴν δύναμιν διὰ τὴν πρὸς θεοὺς ἕνωσιν.* Ein Beispiel solcher Drohungen in den Papyri bei Leemans p. 13, 16 sqq.

Papyri bezeugen die Vorstellung, dass es Weihen giebt, die dem Menschen die Kraft himmlischer Mächte zu Gebote stellen [1]), wie denn auch der als magischer Goët beschriebene Gnostiker Marcus den Glauben erweckte, er verfüge über „die höchste Kraft aus den unsichtbaren und unnennbaren Orten“ [2]). Doch ist die Analogie mit den obigen gnostischen Vorstellungen keine vollständige; denn der Besitz der Kräfte bezweckt in diesen letztern in viel direkterer Weise das jenseitige Heil, als dies in der Magie für gewöhnlich der Fall ist.

2. Dieser Besitz wird auch wohl als ein Verfügen über einen besondern „Namen“ beschrieben [3]). Dies führt uns auf einen weitern Punkt, nämlich auf die in der damaligen Magie ausgebildete, weitverbreitete Theorie, dass der Name einer Gottheit nicht ein zufälliger Laut sei, sondern mit seinem Träger in einem verborgenen wesenhaften Zusammenhang stehe, weshalb er nicht verändert, also auch nicht übersetzt werden dürfe [4]). Demnach ist dem Namen an sich, wie der Zauberformel [5]) und dem magischen Zeichen, eine Kraft inhaerent; wer den Namen kennt, kann auch über die Kraft verfügen. Dieser Theorie ent-

---

[1]) Gross. Par. Pap. 219 *τοῦτο ποιήσας κάτελθε, ἰσόθεον φύσεως κυριεύσας*; Pap. W, Leemans 143, 1 sqq. *σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ . . . οὐκ ἀντιτάξεταί μοι πᾶν πνεῦμα, οὐ δαιμόνιον* etc.; 145, 22 *προσείλημμαι τὴν δύναμιν τοῦ Ἀβρααμ, Ἰσαακ καὶ Ἰακωβ καὶ τοῦ μεγάλου ὀνόματος.*

[2]) Ir. I, 7, 1.

[3]) Exc. ex Theod. 22 *ἵνα ἔχοντες καὶ ἡμεῖς τὸ ὄνομα μὴ ἐπισχεθῶμεν. — ἐν λυτρώσει τοῦ ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος.* — Ir. I, 14, 2 *τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον, ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς. — εἶτ᾽ ἐπιλέγουσιν οἱ παρόντες· Εἰρήνη πᾶσιν, ἐφ᾽ οἷς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται.*

[4]) Ausgeführt ist die Theorie De myst. Aeg. VII, 5. Sie kehrt in Verbindung mit einer teilweisen Anerkennung der Magie bei Origenes wieder (c. Cels. I, 24 sq.; V, 45; exhort. ad mart. 46). Die hohe Schätzung der Namen Abraham, Isaak, Jakob in den magischen Anrufungen bezeugt Orig., c. Cels. I, 22; IV, 33; V, 45.

[5]) Daher auch hier Anrufungen wie *ἐγώ εἰμι ὁ ἐπικαλούμενός σε συριστὶ θεὸν μέγαν . . . καὶ σὺ μὴ παρακούσῃς τῆς φωνῆς ἑβραιστί. — ποίησον τὸ πρᾶγμα, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς ἑβραικῆς φωνῆς.* Pap. Anastasy 486, Mimaut 118 (beide bei Wessely).

sprechend wird im Gnosticismus sowohl wie in der heidnischen Magie durch einen erheblichen Teil der Weihen insofern eine Kraft mitgeteilt, als sie die Kenntnis geheimer Namen [1]), Formeln und Zeichen vermitteln, denen diese Kraft eignet und durch deren Anwendung sie jederzeit in Wirksamkeit gesetzt werden kann. Dahin gehört insbesondre das dicere mysterium und facere mysterium in der Pistis Sophia, dahin alle die Formeln, Zahlen und Zeichen, welche die zum Pleroma aufsteigende Seele vor dem Ansturm der feindlichen Archonten bewahren, alles Bildungen, die in der heidnischen Magie ihre völlige Parallele finden.

3. In gleicher Weise wie die Gabe des ewigen Lebens wird — entsprechend der griechischen, dem ritualen Gebiete entstammenden Vorstellung von Sünde und Reinigung [2]) — in der Pistis Sophia die Sündenvergebung zu einem realen Akte, zu einer Vernichtung der hylischen Bestandteile des Menschen durch die ihm in der Weihe mitgeteilten pleromatischen Kräfte: „Die Mysterien des Lichtes reinigen den hylischen Leib und machen ihn zu lauterm Lichte" [3]). Das religiöse Erlebnis kann so wenig ohne eine Übertragung ins Naturhafte vorgestellt werden, dass selbst die Sündenschuld zu einer objektiven Grösse ausgestaltet wird: sie ist gleichsam ein der Menschenseele kraft Einwirkung der feindlichen Archonten inhaerirendes reales Gegenbild der einzelnen sündlichen That, in dessen Vernichtung durch die pleromatischen Kräfte eben die Sündenvergebung besteht: „Wenn jemand die Mysterien der Taufe empfängt, so werden diese Mysterien zu einem grossen Feuer . . ., um die Sünden zu verbrennen, und insgeheim dringen sie in die Seele ein, um drinnen alle Sünden zu verzehren, die ihr der feindliche Geist aufgeprägt hat; und wenn sie alle Sünden gereinigt haben, dringen sie in verborgener

---

[1]) Vgl. z. B. Leemans p. 27, 25 *μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα* u. 143, 1 *σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ· ὃ ἐνέπω ἀεὶ γενέσθαι, τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ὡς φυλακτήριον.*

[2]) S. o. 15. 38. 51 f.

[3]) Pist. Soph. 249. Ebenso 2. B. Jeû 54: alle Sünden, welche sie wissentlich und die sie unwissentlich begangen haben, löschen sie alle aus und machen sie zu einem lautern (*εἰλικρινές*) Lichte; vgl. 58, oben 93, 2.

Weise auch in den Körper ein, um dort im verborgenen alle Verfolger zu verfolgen . . ., denn im Körper verfolgen sie den feindlichen Geist und die Moira [1]).

Hier ist also die Sündenvergebung in einen naturhaften Reinigungsprocess umgesetzt, welcher den Menschen aus dem Gebiete der Hyle befreit und (potentiell) in das Reich des Lichtes versetzt. Eine ähnliche Vorstellung begegnet uns in dem Buche „Von den aegyptischen Mysterien". Hier ist es das Opferfeuer der theurgischen Opferhandlung, dessen Wirkung, zunächst auf das Opfer selbst, sodann auch auf die Person des Opfernden, derartig beschrieben wird: „Es verzehrt alles Materielle an den Opfern, reinigt und befreit von den Banden der Hyle was dem Feuer genähert wird, und macht es so durch die Reinheit seiner Natur zur Vereinigung mit den Göttern fähig; auch uns befreit es auf dieselbe Weise von den Banden der Geburt und macht uns den Göttern gleich und führt unsre materielle Natur in die unmaterielle über" [2]).

4. Diese Stelle zeigt zugleich, wie die theurgische Wirkung sich auch auf das irdische Element zu erstrecken vermag. Eben dies hat im Gnosticismus statt, sofern sich die Kräfte der obern Welt vermöge der ἐπίκλησις auch den Tauf- und Abendmahlselementen mitteilen; so werden diese zu Vehikeln übernatürlicher Kräfte, die auf diese Weise den Menschen applicirt werden. In dem Abendmahl der Markosier sollte dies dadurch sichtbar werden, dass während der Epiklese der Wein plötzlich rote oder rötliche Farbe annahm, so dass der Schein erweckt wurde, dass „die von den über alles Erhabenen ausgehende Gnade ihr Blut in jenen Kelch träufle" [3]), oder nach Hippolyt, dass „irgendwelche Gnade herabfahre und dem Tranke blutartige Kraft — αἱματώδη δύναμιν — verleihe" [4]). Die Anwesenden hätten sich beeilt, zu kosten, „damit auch in sie die Gnade sich ergiesse", resp. „als etwas Göttliches — ὡς θεῖόν τι — und von Gott bereitetes". Mit diesen letzten Worten ist die Anweisung des Berliner Papyrus zu vergleichen: „nimm die Milch mit dem Honig und koste . . . und es wird etwas Göttliches

[1]) Pist. Soph. 300. [2]) De myst. V, 12.
[3]) Ir. I, 7, 1. [4]) Philos. VI, 39 p. 296 u. 40 p. 298.

— *τι ἔνθεον* — in deinem Herzen sein“ [1]), wie denn überhaupt die Epiklese in den Papyri insofern ihre Analogie findet, als dort über Substanzen, die zu magischen Zwecken benutzt werden sollen, ein Zauberspruch oder -Name gesprochen wird [2]). Dass man in diesen Vorgängen beim markosischen Abendmahl nicht eine „Verwandlung“ in dem uns geläufigen Sinne erblicken darf, sondern eine drastische Darstellung der Durchdringung des Elements durch pleromatische Kräfte [3]), zeigt der Umstand, dass bei dem im 2. Buch Jeû dargestellten Mysterium der Wein des einen Kelches durch eine Kraftwirkung von oben in Wasser verwandelt wird [4]).

Die wichtigste hier in Betracht kommende Äusserung bietet der von Clemens referirte valentinianische Satz: „Sowohl das Brod als das Öl wird geheiligt durch die Kraft des „Namens“, zwar der äussern Erscheinung nach dasselbe bleibend wie zuvor, aber durch eine Kraftwirkung in eine pneumatische Kraft umgewandelt. So wird auch das Wasser, das exorcisirt wird und zum Taufwasser wird, nicht allein von Befleckung gereinigt, sondern auch geheiligt“ [5]). Es liegt dieser Aussage, vom äussern Mirakel abgesehn, dieselbe Anschauung zu Grunde, die uns im

---

[1]) Pap. I, 20 bei Parthey.

[2]) Vgl. z. B. bei Zubereitung eines magischen *χρῖσμα* d. Anweisung *λέγε τὸ ὄνομα ἐπὶ τοῦ ἄγγους ἐπὶ ἡμέρας ἑπτά*, Gross. Par. Pap. 761.

[3]) Deutlich tritt dies in der aus mündlicher zeitgenössischer Überlieferung geflossenen Relation des Epiphanius hervor: *τρία ποτήρια λευκῆς ὑάλου . . . κεκραμένα λευκῷ οἴνῳ. καὶ ἐν τῇ ἐπιτελουμένῃ ἐπῳδῇ τῇ νομιζομένῃ εὐχαριστίᾳ μεταβάλλεσθαι εὐθύς, τὸ μὲν ἐρυθρὸν ὡς αἷμα, τὸ δὲ πορφύρεον, τὸ δὲ κυάνεον*, haer. 34, 1.

[4]) 2. Jeû 62; eben dies ist das signum, von dem in der analogen Schilderung der Pistis Soph. 377 d. Rede ist.

[5]) Exc. ex Theod. 82 *καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος, τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον, οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβεβλημένα . οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον ἐξωθεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει.* Der sehr verderbte überlieferte Text liest sinnwidrig *οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα.* Die Streichung des *οὐ* bei Bunsen, Anal. Antenic. I, gebilligt v. Heinrici, Die Valentinian. Gnosis 111, 2. *ἐξωθεῖ* liest Bernays (bei Bunsen) für das überlieferte *χωρεῖ.*

markosischen Abendmahl entgegentritt: ein eine Kraft in sich schliessender „Name“ teilt sich dem Elemente mit und begabt es dadurch selber mit einer pneumatischen Kraft. Die Verbreitung und Wichtigkeit dieser Anschauungen bezeugen die Weihgebete der Acta Thomae. Die Weihe des Wassers erfolgt unter der Anrufung: „Kommt, Wasser von den lebendigen Wassern, Seiendes von dem Seienden . ., Quelle, die uns von der Ruhe gesandt ist, Kraft des Heils, die von jener Kraft kommt . ., komm und wohne in diesen Wassern, damit die Gabe des heiligen Geistes vollkommen in ihnen vollendet werde“ [1]). Bei der Weihe des Öls finden wir die Bitten: „Lass deine Kraft kommen und wohnen auf diesem Öle, und deine Heiligkeit mag in ihm weilen“ und „Herr, komm, wohne auf diesem Öl, wie du auf dem Holze gewohnt hast“ [2]). Eine Handschrift hat die ursprünglichere Fassung noch bewahrt, nach der in dem Öl die Kraft der Sophia wohnt [3]). Ebendiese wird in einem Abendmahlsgebete angerufen: „Komm, teile dich uns mit in dieser Eucharistie!“ [3]) Ein andres mal heisst es: „In deinem Namen, o Jesus, mag die Kraft des Segens und der Danksagung kommen und über diesem Brote wohnen, damit alle Seelen, die von ihm nehmen, erneuert und ihre Sünden vergeben werden“ [4]). Bei der Wertung dieser Zeugnisse darf man jedoch nicht ausser Acht lassen, dass, wie die Gebete manchfache Spuren von Accomodation an den kirchlichen Typus tragen, so auch die ganze Erscheinung, wie sie uns hier entgegentritt, eine spätre, durch Anlehnung an eine analoge kirchliche Praxis mitbedingte Entwicklung sein kann. Hat man doch schon den obigen Satz der

---

[1]) Lipsius, Apokr. Apostelgg. I, 333. Das durch diesen Spruch geweihte Wasser dient hier nicht zur Taufe, sond. zur Heilung; allein d. Formel zeigt klar, dass sie ursprüngl. d. Weihe des Taufwassers zum Zweck hatte. D. Anfang d. Formel erinnert an d. Betonung des *λούεσθαι ζῶντι ὕδατι* resp. des *πιεῖν ποτήριον ζῶντος ὕδατος* bei den Naassenern u. Sethianern (Philos. V, 7 p. 140 u. 19 p. 206), bes. aber des *λούεσθαι* mit dem *ὕδωρ ζῶν ὑπεράνω τοῦ στερεώματος* bei den Justinianern (ibid. V, 27 p. 230); möglich also, dass auch bei diesen ältern „ophitischen“ Parteien eine ähnliche Weihung des Elements stattfand.

[2]) Lipsius I, 334 u. 336. [3]) Lipsius I, 338 u. 315.

[4]) Lipsius I, 340.

Excerpta für einen Ausspruch des Clemens selbst erklären können [1]).

V.

Es erübrigt noch, den äussern Vollzug der Riten ins Auge zu fassen.

Haben die bisherigen Untersuchungen bemerkenswerte Berührungspunkte des Gnosticismus mit der Magie ergeben, so erhebt sich von selber die Frage, ob sich auch in dieser Beziehung eine Verwandtschaft nachweisen lässt.

1. Die Pistis Sophia schildert uns ein gnostisches Hauptmysterium, das als „Taufe der ersten Darbringung" bezeichnet wird. Daneben erwähnt sie noch eine „Taufe des Feuerdampfes" und eine „Taufe des Geistes des heiligen Lichtes" [2]). Das sind dieselben drei Taufen, die im 2. Buch Jeû als Wasser-Taufe, Feuer-Taufe und Taufe des heiligen Geistes dargestellt werden, woran sich dann noch ein viertes ähnliches Mysterium schliesst [3]). Ein jedes derselben vollzieht sich in einem in den Grundzügen gleichen complicirten extravaganten Ritual, dessen Kern nicht, wie man dem Namen nach erwarten sollte, die Taufhandlung, sondern vielmehr die Darbringung des Abendmahls bildet, mit dessen Austeilung eine Taufe und die Applicirung eines magischen Geheimzeichens verbunden ist.

Diese ganze Bildung stellt eine direkte Umwandlung der christlichen Sakramente in magische Weihen dar. In diesen

---

[1]) So Th. Zahn, Supplement. Clement. 126. Vgl. Heinrici, Die Valentinian. Gnosis 113: „d. Vermutung liegt nicht fern, dass wir hier einer Form der Gnosis begegnen, die infolge reichlicher Durchsetzung mit christl. Elementen sich selbst aufgegeben hat". Besonders berühren sich Exc. 81 u. Eclog. Proph. 8.

[2]) Pist. Soph. 375—377, *βάπτισμα* primae *προσφορᾶς*, *βαπτ.* fumi, *βαπτ. πνεύματος* sancti luminis.

[3]) 2. Jeû 59—68 Schmidt. In der Ausgabe v. Amélineau (Notice des Manuscripts XXIX) p. 181—194; auch in dessen Essai sur le Gnosticisme Egyptien 250—257. — Die Namen der Taufen sind der Predigt des Täufers entnommen, Schmidt 505. Nicht beschrieben wird das 2. Jeû 56 angekündigte, auch Pist. Soph. 378 erwähnte Mysterium des *χρῖσμα πνευματικόν*.

letztern war die „Darbringung“ — *προσφορά* — unsrer „Taufen“ in der Spende von Opferkuchen, Wein, Wasser, Milch, Honig und Öl einigermassen vorgebildet. Wir finden wohl die Anweisung: „stelle einen reinen Tisch auf, darauf sei ein reines Linnen — *σινδὼν καθαρά* — und die Blumen der Jahreszeit“, dann werden unter Räucherung das mystische Opfer und die obenbezeichneten Spenden dargebracht, worauf der *λόγος τῆς ἐπικλήσεως* folgt [1]). Wir haben damit in nuce denselben Vorgang, der in den obigen Quellen zu einem christlichen Mysterium umgewandelt erscheint. Aber noch mehr: auch im einzelnen lässt sich das Ritual der betr. gnostischen Mysterien — abgesehn von dem aus dem Christentum übernommenen festen Kern — fast Zug für Zug aus den Papyri belegen. Beiderorts finden wir die Wertlegung auf das „reine Linnen“ als Unterlage [2]) und den Gebrauch von (wohlriechendem) Rebenholz [3]); zu der mystischen Räucherung mit verschiedenen genau angegebenen Ingredienzen bieten die aus *στύραξ, μαλόβαθρον, κοστός, λίβανον, νάρδος, κάσια, ζμύρνα* bestehenden *ἀπόκρυφα θυμιάματα* eine, teilweise wörtliche, Parallele [4]). Beiderseits treffen wir die

---

[1]) Vgl. z. B. Gross. Par. Pap. 2188 sqq. (Spende aus *πόπανα, γάλα, μέλι, οἶνος, ἔλαιον*); 907 *σπείσας οἶνον ἢ ζυτὸν ἢ μέλι ἢ γάλα*; Leem. 159, 3 Spende v. Milch, Wein u. Wasser unter Räucherung.

[2]) 2. Jeû 60. 62 (ein „weisses Linnen“ extra erwähnt auch in d. Acta Thomae, Lipsius I, 338). — Gross. Par. Pap. 2189 s. o. im Text; 1860 *θὲς τράπεζαν καὶ ὑποστρώσας σινδόνα καθαρὰν καὶ ἄνθη τὰ τοῦ καιροῦ θὲς ἐπάνω τὸ ζῴδιον, εἶτα ἐπίθυε αὐτῷ καὶ λέγε τὸν λόγον συνεχῶς τῆς ἐπικλήσεως.* Vgl. 171 *στρῶσον ἐπὶ τῆς γῆς σινδόνα καθαράν*; Pap. Anastasy 210 (bei Wessely) *ὑπόθες ὑπὸ τὴν τράπεζαν (παπυρίνην) σινδόνα καθαράν*; Leem. 159, 31 pone arculam in tripode puro circumdato linteolo.

[3]) Pist. Soph. 375 Jesus: adferte mihi ignem et palmites; 2. Jeû 60. 62. 65. — Gross. Par. Pap. 906 *ἐπίθυε λίβανον ἀρσενικὸν ἐς ἀμπέλινα ξύλα*; 2895 *ἐπίθυε ἐπὶ ἀμπελίνων ξύλων ἢ ἀνθράκων*; 918 *ἄνθρακες ἀμπέλινοι*; cf. Leem. 110, 21 appone sacrificio ligna cyparissia aut opobalsami. Dem Rebenholz scheinen apotropaeische Wirkungen zugeschrieben worden zu sein. In Athen wurde die Leiche im Hause u. im Grabe auf Weinreben gebettet; Rohde, Psyche 203. 693.

[4]) 2. Jeu 60. 62. 65. — Leem. 83, 15 sqq. = 109, 10 sqq. *σμύρνα* u. *λιβανωτός* beim Opfer ständig, Pollux, Onomast. I, 27.

Bekleidung der Teilnehmer mit leinenen Gewändern [1]) und die Bekränzung des Hauptes mit Ölbaumzweigen [2]); und wenn dazu noch gewisse Kräuter in den Händen gehalten werden, so ist auch dies nicht ohne Analogie [3]). Dass die Anrufungen in unverständlichen Lauten und Worten, die geheimen Zeichen, die dem Mysten, man weiss nicht wie, aufgeprägt werden, aus der Magie abzuleiten sind, ergiebt sich aus dem zur Vergleichung vorliegenden Material von selber.

Hier also ist ein direkter Einfluss der magischen Riten auf die Gestaltung der gnostischen Mysterien mit absoluter Sicherheit festzustellen. Diese Wahrnehmungen betreffen freilich nur eine einzelne Sekte und eine etwas spätere Zeit, in der eine umfassende Propaganda nicht mehr möglich war und das jetzt mehr und mehr in verborgenen Conventikeln vererbte Geheimwissen ins Detail wucherte. Sie berechtigen also keineswegs dazu, nun ohne weiteres alle rituellen Neuerungen im Gnosticismus aus dieser Quelle abzuleiten, wohl aber gestatten sie, mit unsern früheren Beobachtungen zusammengehalten, den Rückschluss, dass auch in frühern Zeiten ein solcher Einfluss stattgehabt haben muss, und berechtigen uns, mit der Möglichkeit zu rechnen, dass gewisse Erscheinungen eventuell in dieser Weise zu erklären sind.

2. Eine derartige Möglichkeit ist bezüglich des Ritus der Salbung bei der Taufe zu erwägen. Bezeugt ist uns derselbe für das zweite Jh. zunächst bei den verschiedenen Verzweigungen

---

[1]) Pist. Soph. 375 indutos omnes vestibus linteis; 2. Jeû 60. 62. 65. 66. — Leem. 88, 10 tu vero in linteis vestibus; Gross. Par. Pap. 3094 *ἴσθι δὲ σινδόνα καθαρὰν περιβεβλημένος ἰσιακῷ σχήματι*; 88 *σινδονιάσας κατὰ κεφαλῆς μέχρι ποδῶν*; vgl. 213 *ἀμφιέσθητι λευκοῖς ἱμάσιν.*

[2]) 2. Jeû 60; vgl. d. Bekränzung mit Myrten 66, mit *ἀρτεμισία* 67. — Gross. Par. Pap. 3198 *ἐστέφθω δὲ ἡ κεφαλὴ τοῦ πράττοντος ἐλαινοῖς*; 933 *ἐστεμμένος τὴν κεφαλήν σου κλῶσι ἐλαίας*; 913 *χρὴ δὲ στεφανῶσαι αὐτὸν στεφάνῳ ἀρτεμισίας χλωρικῆς αὐτόν τε καὶ σέ*; Leem. 88, 10 u. 130, 4 oleagino serto.

[3]) 2. Jeû 60 er legte Sonnenkraut in ihre beiden Hände; 63 er legte d. Goldblume etc. — Leem. 159, 26 *ἐστεμμένος τὰς χεῖρας τῷ ἀκμάζοντι στεφάνῳ.*

der Valentinianer: Bei der *ἀπολύτρωσις* folgt das Salben mit Opobalsamon auf die Wassertaufe oder auf den Ersatz derselben durch Besprengung mit einer Mischung von Öl und Wasser; auch die „redemptio mortuorum“ geschieht durch Besprengung des Hauptes mit Wasser und Öl oder Wasser und Opobalsamon [1]). Bezeugt ist uns ferner eine Salbung mit „unsagbarem Chrisma“ bei den Naassenern des Hippolyt [2]) und mit „weissem Chrisma“ bei den Ophiten des Celsus [3]). Doch kann die Salbung schon im zweiten Jh. viel allgemeiner gewesen sein.

In den Papyri findet sich eine Salbung mehrfach. An die Verbindung von Öl und Wasser in den valentinianischen Riten erinnert die Anweisung: „salbe mit Öl (*ἐλαίῳ ἀστίκῳ*) und reinem Flusswasser [4]); ein Salben mit Öl wird anbefohlen in der Anweisung „bestreiche die Lippen mit dem Fette, den Körper aber salbe mit Styrax-Öl“ [5]). In den andern Fällen hat die Salbung einen mehr magischen Charakter, und das dazu verwandte *μύρον* ist mit allerhand animalischen und vegetabilischen Substanzen durchsetzt, denen Zauberkräfte zugeschrieben werden. Damit wird dann bald der ganze Körper gesalbt [6]), bald nur das Gesicht (resp. die Augen). So in dem schon mehrfach erwähnten *ἀπαθανατισμός*: Bei der Weihe eines *συμμύστης* soll der Theurg gewisse Formeln über ihn sprechen „seine Augen salbend mit dem Mysterium“, einem Chrisma, dessen Zubereitung im folgenden dargelegt wird [7]). Die Analogieen sind, wie man

---

[1]) Ir. I, 14, 2—4.

[2]) Phil. V, 7 p. 140 *χρίεσθαι ἀλάλῳ χρίσματι.*

[3]) Orig., c. Cels. VI, 27 *κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς.*

[4]) Gross. Par. Pap. 3250. [5]) ibid. 1338.

[6]) Berlin. Pap. I, 224 (bei Parthey) *τριβήσας πάντα χρῖε ὅλον τὸ σωμάτιόν σου.*

[7]) Gross. Par. Pap. 746. Vgl. auch 772 sqq. *ἐὰν δὲ ἄλλῳ θέλῃς δεικνύειν, ἔχε τῆς καλουμένης βοτάνης κεντρίτιδος χύλον περιχρίων τὴν ὄψιν οὗ βούλει μετὰ ῥοδίνου . . τούτου μεῖζον οὐχ εὗρον ἐν τῷ κόσμῳ πραγματείαν.* — Erwähnt sei noch, dass die *ἀπολύτρωσις* der Markosier mit der Weihung des *συμμύστης* im *ἀπαθανατισμός* noch einen weitern Zug gemein hat: *λέγουσι γάρ τι φωνῇ ἀρρήτῳ ἐπιτιθέντες χεῖρα τῷ τὴν ἀπολύτρωσιν λαβόντι* berichtet von ersterer Hippolyt, Phil. VI, 41 p. 300, und die Anweisung zur Weihung lautet: *τὸν πρῶτον ὑπόβαλε αὐτῷ λόγον . ., τὰ δὲ ἑξῆς ὡς μύστης λέγε αὐτοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτόνῳ φθόγγῳ ἵνα μὴ ἀκούσῃ*; l. c. 742 sq.

sieht, nicht derartig, dass sie einen sichern Schluss gestatteten. Aber als eine mögliche Erklärung sind sie immerhin im Auge zu behalten. Wir werden bei Gelegenheit der Besprechung der kirchlichen Salbungsriten die ganze Frage in umfassenderem Zusammenhange wieder aufzunehmen haben.

---

Überblickt man die eben dargelegten Erscheinungen, so zeigt sich in überraschender Weise, wie vielfach der Gnosticismus Formen und Bildungen ausgeprägt hat, die in andrer Weise und gewöhnlich in weniger deutlicher Ausprägung in z. t. beträchtlich späterer Zeit in der Grosskirche wiederkehren: Vom vierten Jh. ab wird die Betrachtung des Glaubens unter dem Gesichtspunkte des Mysteriums allgemein, und Taufe und Abendmahl werden als cultische Mysterien aufgefasst und ausgestaltet; in der Folgezeit wird im Allgemeinbewusstsein der griechischen Kirche das Christentum mehr und mehr zu einem System zauberhaft wirkender Weihen. Die Umsetzung der Sündenvergebung in eine magische „Reinigung", die Auffassung der Taufe als viaticum mortis, die durch die Epiklese erfolgende Begabung der Elemente mit realen himmlischen Kräften, das alles kehrt später hier wieder. Inwieweit direkte Einflüsse des Gnosticismus auf die Grosse Kirche hiebei im Spiele gewesen sind, ist eine schwere und bis jetzt ungelöste Frage. Dass solche stattgefunden, zeigt die Theologie der antignostischen Väter; doch können dieselben, zumal auf unserm Gebiete, höchstens von sekundärer Bedeutung gewesen sein. In der Hauptsache ist die Ähnlichkeit der beiden Entwicklungsreihen dadurch verursacht, dass es dieselben Faktoren gewesen sind, die beiderseits massgebenden Einfluss geübt, nur dass sie in der Grosskirche indirekter, langsamer, unbewusster gewirkt haben, und durch Verbindung mit andern Kräften, die ihnen die Wage hielten, nur teilweise zur Geltung gekommen sind.

---

## Zweites Capitel.

## Voraussetzungen und Ansätze der Einwirkung des Mysterienwesens in cultischer Beziehung.

Als das Christentum sein Missionswerk in der Heidenwelt begann, trat es mit dem Anspruche auf, eine Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit herbeizuführen. Dies bedeutete den schärfsten Gegensatz gegen das gesamte heidnische Religionswesen; denn nach antiker Auffassung ist Religion nicht Glaubensüberzeugung und Glaubenslehre, sondern in erster Linie Cultus. Der Cultus aber ist nicht Gottesdienst in unserm Sinne, sondern stets ein Handeln, ein *δρᾶν*. Die gottesdienstlichen Versammlungen der ersten Christen, sofern sie nur Schriftlesung, Gebet, Hymnengesang und erbauliche Ansprachen enthielten, fielen also überhaupt nicht unter den antiken Begriff des Cultus. Daneben waren jedoch dem Christentum zwei bedeutungsvolle religiöse „Handlungen" eigen, die Taufe und das Herrenmahl. Sie allein waren nach damaliger Auffassung wirklich „cultische" Akte. Damit ist einerseits gegeben, dass, sobald das Christentum in der Heidenwelt Fuss fasste, wo die Beteiligung am jüdischen Tempelcult wegfiel, diese beiden Akte als die einzigen cultischen immer mehr in den Vordergrund treten mussten; und andrerseits ergiebt sich aus dem eben dargelegten, dass für eine Umprägung des christlichen Gottesdienstes nach der antiken Auffassung des Cultus, also für eine Hellenisirung des Christentums in cultischer Beziehung, Taufe und Abendmahl die alleinigen Anknüpfungspunkte boten.

### I.

1. Bei der Schilderung des christlichen Abendmahls sagt Justin: „Dieselbe Handlung lassen die bösen Daemonen in den Mysterien des Mithras vollziehn; denn dass in den Weihen Brot und ein Kelch mit Wasser bei der Einweihung unter gewissen Formeln aufgestellt werden, das wisst ihr oder könnt es erkunden" [1]). Der hier zu Grunde liegende Gedanke, dass im

---

[1]) Apol. I, 66 *ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν.* Vgl. Tertull., de praescr. 40 (II, 38

heiduischen Cult eine auf daemonische Einflüsse zurückzuführende Nachahmung christlicher Bräuche oder christlicher Wahrheiten vorliege, ist Justin auch sonst geläufig [1]) und ist später ebenso von Tertullian — auch hier mit mehrfacher, aber keineswegs ausschliesslicher Beziehung auf die Mysterien — durchgeführt worden [2]). Die Behauptung selber beweist weder eine Nachahmung christlicher Bräuche von seiten der Mithrasdiener noch das Umgekehrte. Ihr geschichtlicher Werth beruht vielmehr lediglich darin, dass sie zeigt, wie schon um die Mitte des zweiten Jh.'s die Ähnlichkeit christlicher Culthandlungen mit solchen der Mysterien nicht nur unbewusst empfunden, sondern direkt beobachtet und ausgesprochen wurde.

---

Oehl.) celebrat (Mithras) et panis oblationem. Da diese beiden Stellen die einzigen Aussagen über den betr. Ritus sind, so ist kaum festzustellen, welches der ihnen zu Grunde liegende wirkliche Thatbestand ist. Strenggenommen spricht Justin bloss von einem Darbringen; dass aber damit ein Kosten verbunden gedacht ist, erscheint nach dem Zusammenhang der Stelle wohl als selbstverständlich. — Das Brod betreffend sagt Windischmann, Mithra (1857) 72: „Das Brod, das in den Mysterien geopfert wird, sind die Darun's, die kleinen Brode, welche noch heute der Parse darbringt und die unter dem Namen draono in den Texten vorkommen". Dass bei den Persern symbolisches Essen und Trinken als religiöse Ceremonie vorkam, zeigt der Bericht Plutarchs (v. Artax. 3) über persische Mysterien, in denen der Myste einen Feigenkuchen essen und eine Schale mit saurer Milch trinken müsse. Ob aber Justins *ποτήριον ὕδατος* damit zusammenhängt oder lediglich dem Umstande seine Entstehung verdankt, dass bei den Mithrasfeiern Gefässe mit Wasser aufgestellt waren (Porphyr., de antr. Nymph. 17 *παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται*), wie sie auch auf bildlichen Darstellungen vorkommen, steht dahin. Döllinger meint, die von Justin erwähnte Oblation sei „wohl nicht verschieden von der Parsischen Communion, bei welcher einige von den Priestern gesegnete Brode gegessen und Homsaft aus dem Kelche getrunken wurde" (Heident. u. Judent. 388).

[1]) Apol. I, 62; I, 54 cf. Dial. 69 p. 248; Dial. 70 p. 252 u. 78 p. 280.

[2]) Vgl. bes. de praescr. 40 (II, 38 Oehl.): diabolus . . . qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. tingit et ipse quosdam etc. — ipsas res, de quibus sacramenta Christi administrantur, tam aemulanter adfectavit exprimere in negotiis idololatriae.

In der That bot schon die urchristliche Form der Tauf- und Abendmahlsfeier einzelne Momente, die einem geborenen Griechen eine bewusste oder unbewusste Einreihung derselben in die Kategorie der Mysterien nahelegen konnten.

Das Taufbad hatte seine Parallele an dem die Einweihung einleitenden Reinigungsbade [1]), dem ebenfalls, wie wohl bald der Taufe [2]), ein vorbereitendes Fasten voraufging [3]). Als Bestandteil der Mysterienweihe bildete das Bad auch hier einen Akt einer religiösen Handlung, durch die man Teilhaber an bestimmten Verheissungen und in gewisser Weise Glied einer Gemeinde wurde.

Etwas anders liegt die Sache beim Herrenmahl. Eine Analogie mit dem einen bedeutungsvollen Ritus mancher Weihen bildenden Kosten und Trinken [4]), wie sie Justin beobachtet hat, konnte sich erst dann ergeben, als die spätere rein cultische Feier des Abendmahls aufgekommen war. So lange dasselbe in einem wirklichen Mahle bestand [5]), kommen zwei andre Momente in Betracht: die Geschlossenheit der Versammlung und die abendliche, resp. nächtliche Stunde derselben. Geschlossener Cult zu nächtlicher Zeit war nämlich den religiösen Genossenschaften eigen, und in diesem Zusammentreffen lag der Anlass gegeben, die christlichen Gemeinden unter den Gesichtspunkt

---

[1]) Die Dreizahl der Untertauchungen, Besprengungen etc. war auch bei den heidnischen Lustrationen das gewöhnliche, weil 3 und ihre Composita als heilige Zahlen galten: Juven., Sat. 6, 523 ter matutino Tiberi mergetur. Ovid, Metam. VII, 182, von Medea: ter se convertit, ter sumtis flumine crinem irroravit aquis; 254 terque senem flamma, ter aqua, ter sulphure lustrat. Verg., Aen. VI, 229 Corynaeus ter socios pura circumtulit unda. Weitere Belege bei Lomeier 339.

[2]) Did. 7, 4; Justin, Apol. I, 61. Doch fällt die Entstehung dieses Brauches wahrsch. in viel frühere Zeit, vgl. Act. 13, 3.

[3]) Die von Tertullian bekämpften Psychiker haben die montanistischen Xerophagieen mit dem Fasten bei den Isis- u. Cybele-Mysterien verglichen, de jejun. 16 (I, 877 Oehl.).

[4]) S. o. 29.

[5]) Dass das *δεῖπνον κυριακόν* nicht, wie man oft gemeint hat, mit einem Mahle, der Agape, verbunden war, sondern in eben diesem Mahle selber bestand, zeigt bes. klar Fr. Spitta, Zur Geschichte u. Literatur des Urchristentums I, 1893, bes. 246 ff.

mysteriöser Thiasoi zu befassen. So spricht Lucian von einem christlichen Thiasarchen und nennt das Christentum eine *καινὴ τελετή* [1]; insbesondre aber liegt den bald aufkommenden bekannten Verläumdungen der christlichen Zusammenkünfte die Auffassung derselben als eines mit scheusslichen Initiationen verbundenen unsittlichen Mysteriendienstes zu grunde [2]. Dies zeigen mit voller Klarheit die Ausführungen Tertullians, der in seiner Polemik diesen von den Gegnern geltend gemachten Gesichtspunkt seinerseits aufnimmt, um gerade durch seine consequente Durchführung die Verläumder ad absurdum zu führen [3].

Zeigt sich so, dass die eben namhaft gemachten Berührungspunkte das Urteil der heidnischen Welt über das Christentum

---

[1]) Peregrin. 11 (II, 93 Bekk.). Wie sehr d. Grieche geneigt ist, geschlossenen Cult als Mysteriendienst aufzufassen, zeigt d. Bezeichnung des jüdischen Cultes als *Ἑβραίων ἀπόρρητα* bei Plut., quaestt. conviv. IV, 6 (II, 815 Dübn.): das Betreten des innern Tempelhofes war Nichtjuden bei Todesstrafe verboten. Vgl. auch Num. 25, 3 = Psalm. 105, 28 Septuag. *ἐτελέσθη Ἰσραὴλ τῷ Βεελφεγώρ* u. danach Philo, de monarch. I, 8 (II, 220 Mang.).

[2]) Justin, Apol. I, 29 *πεῖσαι ὑμᾶς, ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν μυστήριον ἡ ἀνέδην μῖξις*; Min. Fel. 8, 4 plebem profanae conjurationis instituunt, quae nocturnis congregationibus et jejuniis solemnibus et inhumanis cibis non sacro quodam, sed piaculo foederatur; 9, 4 occulta ac nocturna sacra; 9, 5 de initiandis tirunculis; 30, 1 initiari nos dicit aut credit de caede infantis. — Celsus (Or., c. Cels. I, 1. 3) gehört nicht direkt hieher, da er die *συνθῆκαι* der Christen mehr als geheime politische Vereine hinstellt.

[3]) Apol. 7 sq. (I, 136) = ad nat. I, 7 (I, 316). Vgl. d. Ausdrücke sacramentum infanticidii, Apol. l. c.; christiana mysteria, ad nat. I, 7 (318); nos infanticidio litamus sive initiamus, ibid. I, 15 (336); talia initiatus, apol. 8 (141). — Keineswegs redet Tert. an diesen beiden Stellen „von der christlichen Heiligtümern wie allen Mysterien zukommenden fides silentii“ (Bonwetsch, Zeitschr. f. histor. Theol. 1873, 236), sondern er argumentirt lediglich von der Voraussetzung aus, dass in den christlichen Versammlungen ein infamer Mysteriendienst getrieben werde. Daher ist auch die weitere Behauptung unrichtig, dass sich T. in den apologetischen Schriften der Mysterienterminologie bediene, um sich verständlich zu machen; denn abgesehn von den betr. Stellen bedient er sich derselben auch hier nicht; man vergleiche nur apol. 39. — Ebenso Th. Zahn, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1881, 316 n.

nachweislich mitbestimmt haben, und dass andrerseits auch christlichen Autoren solche Berührungen aufgefallen sind, so liegt darin der Beweis, dass mit dem Eintritt des Christentums in die Sphäre der antiken Welt auch die Voraussetzungen für die Hellenisirung seiner Culthandlungen gegeben waren. Doch liegt es in der Natur der Sache, dass bei der schroff ablehnenden Stellung der ersten Christen gegenüber dem gesamten heidnischen Religionswesen solche Einflüsse sich — anders als im Gnosticismus, der in bewusster Weise Christentum und antike Religion und Cultübung zu verbinden strebte — nur unbewusst und deshalb nur langsam und allmählich geltend machen konnten. Es ist daher von vornherein wahrscheinlich, dass es geraume Zeit dauern wird, bis sich Einflüsse dieser Art zu concreten Bildungen verdichten.

2. Die Möglichkeit und das Mass derartiger Einwirkungen hing aber ferner noch davon ab, in welchen Bahnen sich das religiöse Denken, Fühlen und Hoffen der Christen bewegte und inwiefern sich diese Gesamtrichtung des Christentums mit der Sphäre des Mysteriösen berührte.

Die erste Zeit des Christentums, in der das bevorstehende Weltende, das Gericht und das künftige Reich der Herrlichkeit die religiöse Phantasie beschäftigte und das gegenwärtige Heil als Begabung mit dem Gottesgeiste von dem einzelnen unmittelbar erlebt wurde, konnte im allgemeinen solchen Einflüssen nicht besonders günstig sein.

Von grosser Bedeutung für die Folgezeit musste aber die Thatsache werden, dass zuerst Paulus, dann der Verfasser des vierten Evangeliums Taufe und Abendmahl in den Kreis ihrer mystischen Speculation mit einbezogen oder die Darlegung derselben an sie angeknüpft haben. Je reicher der religiöse Ideengehalt war, der in sie hineingelegt wurde, um so wichtiger mussten die Akte selber werden, und der mystische Charakter beider Gedankenreihen konnte auch da auf die Auffassung der heiligen Handlungen einwirken, wo jene Ideen in ihrer Tiefe gar nicht verstanden wurden.

Die paulinische sowohl wie die johanneische Auffassung des Christentums sind in ihrer Hauptsache nur als originale

Schöpfungen des christlichen Genius auf der Basis des genuinen Judentums zu verstehen und von griechischer Denkweise in höchstens sekundärer Weise mit beeinflusst. Die beiderseits begegnenden Anschauungen über Taufe und Abendmahl auf Einwirkungen letzterer Art zurückzuführen, liegt kein Grund vor [1]). Wenn nach Paulus' Ansicht im Herrnmahl, sofern es ein der Sphäre des Geistes angehöriges Mahl ist, unsre Verbindung mit dem himmlischen Geist-Christus zum Ausdruck gelangt, so entspricht diese Auffassung nur seiner religiösen Gesamtanschauung.

---

[1]) Als Curiosum erwähnt sei die Ableitung des Abendmahls aus den Eleusinien bei Percy Gardner, The origin of the Lord's Supper 1893. Der Centralpunkt der Eleusinienfeier appears to have been a sacred repast of which the initiated partook and by means of which they had communion with the gods, p. 18 (davon ist nichts bekannt). Der Bericht des Paulus über die Einsetzung des Abendmahls, auf den alle übrigen Berichte zurückgingen, entstamme einer Vision desselben in Korinth (*παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου*), zu der die in der Nähe gefeierten Eleusinien den Stoff geliefert. — O. Pfleiderer, Das Urchristentum 1887, 259 n. vermutet einen Zusammenhang der mystischen Anschauungen des Paulus über die Taufe mit den Eleusinien, wo „die Aufnahme als eine Art Neugeburt gedacht wurde u. bes. der Hierophant ein sacramentales Bad zu nehmen hatte, aus welchem er als „neuer Mensch“ mit neuem Namen hervorging, bei welchem „das erste vergessen“ d. h. der erste Mensch zugleich mit dem alten Namen abgethan war“. D. Auffassung der Aufnahme als Neugeburt ist m. W. nirgends bezeugt. Der Hierophant erhielt gar keinen neuen Namen, sondern war *ἱερώνυμος*, d. h. er wurde fernerhin nicht mit seinem Namen, sondern nach seinem Amte benannt. Der alte Name war aber so wenig abgethan, dass er in der Grabschrift wiederkehrt. Lucian, Lexiph. 10 *ἐξ οὗπερ ὡσιώθησαν ἀνώνυμοί τέ εἰσιν καὶ οὐκέτι ὀνομαστοί, ὡς ἱερώνυμοι ἤδη γεγενημένοι.* Grabschrift eines Hieroph., *Ἐφημερὶς ἀρχαιολ.* 1883 p. 79 *Οὔνομα δ' ὅστις ἐγὼ μὴ δίζεο· θεσμὸς ἐκεῖνο Μυστικὸς ᾤχετ' ἄγων εἰς ἅλα πορφυρέην· Ἀλλ' ὅταν εἰς μακάρων ἔλθω καὶ μόρσιμον ἦμαρ, Λέξουσιν τότε δὴ πάντες ὅσοις μέλομαι. Νῦν ἤδη παῖδες κλυτὸν οὔνομα πατρὸς ἀρίστου Φαίνομεν . . . Οὗτος Ἀπολλώνιος ἀοίδιμος* etc.

Das johanneische „wiedergeboren werden aus Wasser und Geist“ geht wahrsch. auf jüdische Vorstellungen zurück. Der Proselyt, der das Tauchbad empfangen, galt als „neugeboren“, er war „wie ein Kind, das eben geboren ist, wie ein Säugling am ersten Tage“ (Jebamoth 22a. 48b. 97b; Massecheth Gerim 2, nach Edersheim, The life and times of Jesus II², 746).

Wohl aber ist dieser neue Gesichtspunkt der mystischen Gemeinschaft von den Opfermahlzeiten her [1]) der griechischen Denkweise geläufig, daher er für sie fasslicher ist und einen religiösen Wert besser begründet, als der eines Danksagungs- und Erinnerungsmahles [2]). Insofern ist diese Auffassung ein wichtiger Schritt auf dem Wege der Hellenisirung. Doch ist sehr im Auge zu behalten, dass es individuelle Gedankengänge sind, die bei Paulus und Johannes vorliegen. Ebendarum haben sie auf die allgemeine Entwicklung ihrer eignen Zeit nicht bestimmend eingewirkt, sind vielmehr dann von viel nachhaltigerer Wirkung geworden, als die sie enthaltenden Schriften Bestandteile des Kanon und die Theologie Schrifttheologie geworden waren.

Anfang und Mitte des zweiten Jh.'s werden im ganzen durch eine moralistische Auffassung des Christentums gekennzeichnet. Die Apologeten suchen dieselbe philosophisch auszugestalten, während die Mehrzahl der Schriften der Apostolischen Väter hierin den Standpunkt des Gemeinglaubens wiedergeben. Die für den urchristlichen Enthusiasmus im Vordergrunde stehende Erwartung des tausendjährigen Reiches ist noch immer von hoher Bedeutung, sei es dass sie die Phantasie des Gläubigen beschäftigt oder als ein wichtiges Lehrstück des Christentums betont wird. Wie aber das ewige Leben in diesem Reiche in griechischer

---

[1]) Vgl. Plut., non posse suav. vivi sec. Epic. 21 (II, 1347 Dübn.) *Οὐ γὰρ οἴνου πλῆθος οὐδ' ὄπτησις κρεῶν τὸ εὐφραῖνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἑορταῖς, ἀλλὰ καὶ ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως.* Beim Leichenmahl galt die Seele des Verstorbenen als anwesend, Rohde Psyche 212. Vgl. auch die Lectisternien.

[2]) *παρέλαβον ὃ καὶ παρέδωκα* 1. Cor. 11, 23 entspricht keineswegs, wie Heinrici, D. erste Sendschreiben des Ap. P. an die Korinthier 1880, 331 behauptet, dem griechischen sacralen Sprachgebrauch. Dem letztern ist charakteristisch, dass er die Ausdrücke „übergeben" u. „empfangen" auf eine Weihehandlung anwendet (s. d. Beispiele o. 54, 4. 5). Hier aber handelt es sich um einen geschichtlichen Bericht, der durch mündliche Tradition überliefert wird. Zu Grunde liegt vielmehr der jüdische Traditionsbegriff, vgl. Nork, Rabbin. Quellen u. Parallelen 1839, 256. Auch die Profangraecität hat d. Verbindung beider Ausdrücke, Diod. 19, 17 *οἱ παραλαμβάνοντες τὸ παραγγελθὲν ἑτέροις παρεδίδοσαν.*

Weise als Unsterblichkeit bezeichnet wird, so erscheint da, wo nicht speziell der eschatologische Vorstellungskreis in Frage kommt, diese Unvergänglichkeit als solche als das Ziel der christlichen Hoffnung, ein deutlicher Beweis der Hellenisirung. Einerseits liegt dieselbe in der Erkenntnis schon inbegriffen, in der Hauptsache aber wird sie als „Lohn und Vergeltung für ein wesentlich aus eigner Kraft zu leistendes sittliches Leben“ betrachtet [1]).

Einem derartigen moralistischen Standpunkte ist die Vorstellung, dass die Vermittlung des Heils irgendwie an ceremonielle Akte gebunden sei, seinem Wesen nach fremd; er bietet also für Einflüsse von seiten des Mysterienwesens keinerlei Anknüpfungspunkte, wie er überhaupt die Mystik als religiöse Stimmung ausschliesst. Allein einerseits ist der Moralismus nirgends so consequent ausgebildet, dass er nicht andersartige Unterströmungen zuliesse, andrerseits waren Taufe und Abendmahl als Cultacte von solcher Bedeutung, dass sie selbst bei Justin Ansätze veranlasst haben, ihnen einen andern und direkteren Werth beizulegen, als die ihm sonst geläufigen Gedankengänge zuliessen. Sodann aber — was die Hauptsache ist — kann in dem Gemeindechristentum eine moralistische Gesamtrichtung sehr wohl verbunden sein mit superstitiösen und mysteriösen Anschauungen über Taufe und Abendmahl.

Die moralistische Richtung bezeichnet nur die eine Seite der Entwicklung des Christentums in der griechischen Welt und unter Einfluss derselben. Neben ihr steht von Anfang an eine auf spezifisch religiösen Motiven beruhende, mehr oder minder mystisch gefärbte speculative Entwicklung. Während dieselbe anfänglich ihrer Hauptsache nach im Gnosticismus verläuft, beginnt sie mit Irenaeus in der kirchlichen Theologie eine wichtige Stellung einzunehmen. Zwar zeigen die Briefe des Ignatius, dass es auch vorher dieser Richtung in kirchlichen Kreisen nicht an Vertretern gefehlt hat, wie denn dieselbe als Unterströmung auch in dem moralistisch gefärbten Christentum sich geltend macht.

---

[1]) Vgl. bes. Harnack, Dogm.-Gesch. $I^1$, 114 ff. — Theoph. ad Autol. II, 27 *ἵνα (ὁ ἄνθρωπος) . . . τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ μισθὸν κομίσηται παρ᾽ αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός.*

Von Irenaeus an beginnt sie aber greifbarer hervorzutreten und sich eigentümlich zu gestalten, um dann in der griechischen Kirche von stetig steigender Bedeutung zu werden.

Für die rationalistische sowohl wie für die jetzt aufkommende spezifisch religiöse Betrachtungsweise liegt das Heilsgut in der Unsterblichkeit. Aber die Art ihrer Vermittlung ist eine andre. Während sie dort als schliesslicher Lohn durch den Menschen erworben wird, oder als notwendige Folge der Erkenntnis erscheint, wird sie hier weit mehr als eine Erlösung, eine *σωτηρία* empfunden, eine Verschiebung des Gesichtspunktes, die ähnlich in der heidnischen Frömmigkeit sich vollzogen hatte. Diese Erlösung aber ist nicht lediglich ein zukünftiges Gut, vielmehr wird sie in steigendem Masse fort und fort in mystischer Weise erlebt. So setzt sich der Gedanke der zukünftigen Unsterblichkeit um in den eines schon während des Erdenlebens sich vollziehenden naturhaften Vergottungsprozesses, mag derselbe nun, wie in der gewöhnlichen kirchlichen Theologie geschieht, materialistisch aufgefasst oder nur auf den geistigen Kern der menschlichen Natur bezogen werden, wie solches in der alexandrinischen Theologie und im Neuplatonismus der Fall ist.

Diese veränderte Auffassung der Unsterblichkeit ermöglicht es nun, Taufe und Abendmahl in viel direktere Beziehung zu diesem Heilsgute zu setzen, als es vorher der Fall war, und ihnen dadurch auch in der Theorie eine wichtige Stellung zuzuweisen. Wie die veränderte religiöse Stimmung in der heidnischen Welt die Weihungen der Mysterien zu neuer Bedeutung brachte und die Vergottungsidee im Neuplatonismus das Aufkommen der Theurgie zur Folge hatte, so werden jetzt auf christlichem Boden die Culthandlungen der Taufe und des Abendmahls zu Vermittlern der Vergottung. Damit ist einmal die bisher unbestimmte Vorstellung, dass diesen Akten an sich eine Wirkung zukomme, mit einem wirklichen Inhalte erfüllt; eben dieser Inhalt rückt aber dieselben auch bestimmter in die Sphäre des Mysteriums. Denn der Gedanke der Vergottung hält sich selber in dieser Sphäre; man contemplirt ihn, man macht ihn zum Träger der höchsten religiösen Empfindungen, man sucht ihn aber nicht rational durchzuführen [1]), sondern betrachtet ihn als

---

[1]) Harnack, Dogm.-Gesch. $I^1$, 462, 3.

etwas geheimnisvoll-mystisches. So wird mit der Einbeziehung von Taufe und Abendmahl in diesen Ideenkreis denselben zugleich die Tendenz immanent, sich zu „Mysterien" zu entwickeln. Wie aber diese Gedankengänge selbst griechischen Ursprungs sind und die Anwendung derselben auf die christlichen Sakramente durch die entsprechende heidnische Praxis mit veranlasst ist (sei's auch nur auf dem Umwege des Gnosticismus oder des falsch verstandenen Paulinismus), so steht von vornherein zu erwarten, dass die dadurch veranlasste Entwicklung resp. Ausgestaltung von Taufe und Abendmahl sich unter dem unbewussten Einflusse des antiken Mysterienwesens vollzogen haben wird.

## II.

1. Die Untersuchung der Frage, ob und inwieweit sich im Zeitalter der Apostolischen Väter und Apologeten die Auffassung der Taufe durch Einflüsse von seiten des Mysterienwesens mitbedingt erweist, führt von selbst zu der weitern Frage nach der ursprünglichen Bedeutung der Taufe. Hierbei ist von vornherein zu bemerken, dass eine völlig sichre Beantwortung derselben durch die Beschaffenheit unsrer Quellen ausgeschlossen ist, so dass Schlüssen und Mutmassungen dabei ein weites Feld bleibt.

Da Jesus, soweit wir sehen können, weder selber getauft, noch über die Taufe irgendwelche Verordnung getroffen hat, wird die Taufpraxis der Urgemeinde auf die Johannestaufe zurückzuführen und demnach diese letztere zu ihrem Verständnis herbeizuziehen sein.

An sich ist dieselbe [1]) ein die *μετάνοια*, d. h. die Reue über die bisherigen Übertretungen des Gesetzes und den Entschluss zu seiner künftigen vollkommnen Erfüllung symbolisirender und bekräftigender Akt. Diese „Umkehr" (teschuba) ist bewirkt durch die Aussicht auf das demnächst bevorstehende Erscheinen des messianischen Reiches und bezweckt die Herstellung eines Zustandes, der dem Betreffenden die Teilnahme an demselben ermöglichen soll. So erhält auch die als selbstverständliche Folge der Busse geltende Vergebung der Sünden

[1]) Vgl. H. Holtzmann, Hand-Comment. zum Neuen Test. I[1], 55 f.

eine Beziehung auf dieses Reich der Endzeit, obwohl unklar bleibt, ob dieselbe erst durch den Messias vermittelt gedacht ist.

Die Beziehung auf das Herrlichkeitsreich der Endzeit, die vermöge der Gesamtrichtung der Johannespredigt auch der Taufe zukommt, erklärt die Wiederaufnahme dieses Aktes von seiten der ersten Christen. Sie bildeten ja die Gemeinde des Messias und damit die Gemeinde der Endzeit, deren Hereinbrechen täglich erwartet wurde. Sogleich mussten sich aber hier auch andre Gesichtspunkte geltend machen: die *μετάνοια* ergänzte sich durch den Glauben an Jesu Messianität, und die Teilnahme an seinem Herrlichkeitsreiche ward gewährleistet durch die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde. So wurde die Taufe ganz von selbst zum Akt der Aufnahme in die Messiasgemeinde. War damit auch ihre ursprüngliche Beziehung auf das Zukunftsreich keineswegs aufgegeben, so musste dieselbe doch mit der Zeit hinter jenem neuen Gesichtspunkte zurücktreten. Denn erwartete auch die christliche Gemeinde die volle Verwirklichung des Heils erst von der Wiederkunft ihres Herrn, so war in ihr doch andrerseits das Bewusstsein lebendig, schon in der gegenwärtigen Zeit durch den Besitz gewisser Heilsgüter begnadet zu sein. So konnte sich — zumal in einer Zeit, wo der Enthusiasmus und die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens eine begriffsmässige Unterscheidung in den Hintergrund drängte — der Gedanke, dass der Eintritt in die Messiasgemeinde auch an ihren Heilsgütern Anteil gewähre, unversehens in den andern umwandeln, dass sich der Neueintretende dieselben mittelst der Taufe aneigne. Damit war dann dem Akt als solchem, wenn auch nur in unklarer Weise, eine Bedeutung zugewiesen, die ihm ursprünglich nicht von ferne zukam.

Als das die christliche Gemeinde auszeichnende Heilsgut galten vor allem der Besitz des G e i s t e s und dessen wunderbare Kundgebungen. In der Auffassung dieses Gutes durchkreuzen sich zwei verschiedene Vorstellungsreihen. Nach der populären Anschauung sind in erster Linie die dem Gebiete des Ekstatisch-Wunderbaren angehörigen Erscheinungen, besonders also Prophetie und Glossolalie, sichre, ja unentbehrliche Kennzeichen des Besitzes des Geistes [1]. Danach giebt es in der Christenheit eine Reihe

---

[1] Vgl. H. G u n k e l, Die Wirkungen des H. Geistes nach der popul. Anschauung d. apostol. Zeit u. d. Lehre d. Paulus 1888.

von Leuten, die durch ihre Gaben sich als die wirklich Geistbegnadeten erweisen. Die jüdische Vorstellung, dass wer den Geist hat, denselben vermöge der Handauflegung auch andern übermitteln könne [1]), wird sich auch auf diese christlichen Geistesträger übertragen haben. Im Zusammenhange dieses Vorstellungskreises würde also der Geist durch die Handauflegung von seiten eines Pneumatikers vermittelt gedacht und nicht direkt zur Taufe in Beziehung gesetzt. Dies ist der Thatbestand, der sich noch in einigen Berichten der Apostelgeschichte erkennen lässt, nur dass hier vom Standpunkte einer spätern Zeit aus die in Wirklichkeit den Pneumatikern als solchen zukommende Stellung auf die Apostel übertragen erscheint. Danach ist die Taufe Sinnbild der Sündenvergebung und Aufnahme in die Gemeinde, während die spätre Handauflegung den Geist vermittelt, der sich sofort in glossolalischen und prophetischen Ausbrüchen äussert [2]).

Andrerseits aber wurde der Geist doch wieder als gemeinsamer Besitz der ganzen Christenheit empfunden. Von dieser Vorstellung aus musste es naheliegen, die Begabung mit demselben mit der Taufe in Verbindung zu bringen, sofern sich durch ihren Empfang der Eintritt in die Gemeinde vollzieht. Eine solche Verbindung liegt jedenfalls bei Paulus vor, und nicht minder liegt diese Vorstellung dem johanneischen Gedanken des „Geborenwerdens aus Wasser und Geist“ zu Grunde. Mit der oben dargelegten mag sie insofern zusammenhängen, als es oft Geistesträger gewesen sein werden, welche die Taufe erteilten, und als der Empfang derselben in der ersten erregten Zeit wohl nicht selten von ekstatischen Ausbrüchen begleitet war. Auch dieser neue Gesichtspunkt musste dazu beitragen, die Bedeutung der Taufhandlung zu steigern, zugleich aber, als nicht in ihren Symbolismus passend, von der rein symbolischen Auffassung allmählich abdrängen.

An diesem Resultate sind möglicherweise jüdische Vorstellungen noch in andrer Weise beteiligt. Es ist nämlich wohl denkbar, zumal als auch Heiden in die christlichen Gemeinden

---

[1]) F. Weber, System der altsynagogalen palaestinens. Theologie 1880, 123. 140. 186.

[2]) Act. 8, 13 ff.; 10, 44 f. (hier geht d. Begabung mit d. Geiste als göttliches Zeichen der Taufe voraus).

aufgenommen wurden, dass die jüdische sog. Proselytentaufe die Auffassung der christlichen Taufe unbewusst beeinflusst habe. Wohl sind beide etwas ihrem Wesen nach völlig verschiedenes; denn die Proselytentaufe ist ein rituales Tauchbad, das rituale Reinheit vermittelt. Doch hatten sich auch hier Vorstellungen entwickelt, aus denen sich Analogieen zur christlichen Taufe ergeben. Diese bestehen einmal darin, dass dieses Bad, als zur Reinigung von der heidnischen Unreinheit dienend [1]), auf das ganze frühere Leben Bezug hat, wie denn auch der Empfang desselben als eine „Neugeburt" vorgestellt wird [2]); sodann in der Ansicht, dass dem Proselyten mit seinem durch Beschneidung und Tauchbad vollzogenen Eintritt in die Gemeinde alle frühern Sünden erlassen sind [3]). Ein durch diese Analogieen als möglich erwiesener Einfluss von dieser Seite kann also dazu beigetragen haben, dass man dem Taufbad als solchem eine Wirkung zuschrieb, die ihm nach seiner ursprünglichen Bedeutung vollkommen fremd war.

Überhaupt ist es unmöglich, die verschiedenen Gedankengänge reinlich zu trennen, die sich nach und nach um die Taufe concentriren, und nicht minder unmöglich, zu unterscheiden, ob die ihr beigelegten Wirkungen ihr als „sacramentum efficax" zugeschrieben werden, oder sofern sie Busse und Glauben sinnbildlich darstellt, oder nur sofern sie Aufnahme in die christliche Gemeinde bedeutet. Denn einmal sind die betr. Stellen Aussagen nicht theoretischer Reflexion, sondern individueller oder allgemeinerer religiöser Empfindung, weshalb im zweiten Jh. da, wo der Moralismus vorherrscht, auch die Auffassung der Taufe wieder eine nüchternere zu sein scheint. Sodann aber darf man die wichtige Thatsache nicht aus dem Auge verlieren, dass die scharfe Scheidung beider Gesichtspunkte dem Altertum überhaupt fremd ist, sofern für den antiken Menschen — Juden wie Heiden — die Religion von den Cultacten, in denen sie zur Darstellung kommt, unabtrennbar ist, diese also in ganz andrer Weise zum Wesen der Religion gehören, als dies für das moderne religiöse Bewusstsein der Fall ist [4]).

---

[1]) Weber, l. c. 75. [2]) S. o. 111, 1 Schluss.

[3]) Weber 320.

[4]) Vgl. Holtzmann, Hand-Comment. IV, 95.

Diese Ausführungen mögen darthun, wie leicht sich für das gewöhnliche Verständnis die superstitiöse Anschauung ausbilden konnte, dass die Taufe an und für sich zur Erlangung der Seligkeit unentbehrlich sei. Wenn Hermas die Ansicht vertritt, dass die Gerechten des alten Bundes erst von den Aposteln in der Unterwelt die Taufe empfangen müssen, bevor sie am Reiche Christi teilnehmen können [1]), und wenn er dabei ausdrücklich bemerkt: „sie entschliefen in Gerechtigkeit und grosser Heiligkeit, nur hatten sie dieses Siegel nicht empfangen", so ist dies allerdings eine völlige Verkehrung des ursprünglichen Sinnes der Taufe, aber eine durch viele Zwischenglieder vermittelte und darum verständliche. Aus einer derartigen Auffassung derselben — die später zu dem weitern Postulate geführt hat, dass auch die Zwölfapostel getauft sein müssten, widrigenfalls sie nicht selig werden könnten [2]) — einen Beweis zu führen, dass hier Einwirkungen von seiten des Mysterienwesens vorliegen müssen, ist daher keineswegs angängig.

Dies gilt überhaupt für die Zeit der Apostolischen Väter und der Apologeten und darüber hinaus. Die Bedeutung der cultischen Reinigungen wird vor allem darin bestanden haben, dass den Heidenchristen der Taufakt nicht als etwas durchaus fremdartiges erschien und die daran sich knüpfenden Anschauungen verhältnismässig leicht verständlich waren. Ferner ist sehr wohl möglich, dass in den Kreisen der Ungebildeten diese heidnischen Reinigungen die Auffassung der Taufe beeinflusst haben. Constatiren lässt sich aber diese Thatsache aus den vorhandenen Quellen nicht [3]).

---

[1]) Sim. IX, 16; Citat 16, 7. Ebenso Acta Pilati II, 11: Christus steigt in d. Hades, führt dessen Bewohner herauf, die dann im Jordan die Taufe empfangen (Tischendorf, Evangg. apocr.[2] 332).

[2]) Clem. Al., Hypotyp. Fragm. (Th. Zahn, Suppl. Clem. 69) *ὁ Χριστὸς λέγεται Πέτρον μόνον βεβαπτικέναι, Πέτρος δὲ Ἀνδρέαν, Ἀ. Ἰάκωβον καὶ Ἰωάνην, ἐκεῖνοι δὲ τοὺς λοιπούς.* — Zur Controverse s. Tert., de bapt. 12 (I, 630 Oehl.).

[3]) Es wäre nicht unmöglich, dass einzelne Mysterienculte zu der von Paulus 1 Cor. 15, 29 erwähnten Sitte oder Unsitte des *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* Veranlassung gegeben hätten. Von den Orpheotelesten sagt Plato, Polit. 364e *πείθοντες . . ., ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσὶ μὲν ἔτι*

2. Dies Urteil würde eine Beschränkung erfahren müssen, falls, wie verschiedentlich behauptet wird [1]), die im zweiten Jh. auftauchenden Bezeichnungen der Taufe als *σφραγίς* und *φωτισμός* der Mysterienterminologie entnommen wären. Allein dies ist weder direkt nachzuweisen, noch wird ein derartiger Schluss von allgemeinen Erwägungen aus mit Notwendigkeit gefordert.

Was zunächst den Ausdruck *σφραγίς*, *σφραγίζεσθαι* betrifft, so wird die eben berührte Herleitung desselben hauptsächlich durch eine Stelle des Clemens von Alexandria nahegelegt, in der derselbe im Gegensatze zu den von ihm bekämpften heidnischen Mysterien von christlichen Mysterien als den allein wahren redet und die Seligkeit des Christentums mit den Ausdrücken der Mysteriensprache schildert: *δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεύσας ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον* [2]). Dazu kommt, dass Tertullian von den Eleusinien sagt:

---

*ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν.* Damit ist zusammenzuhalten fragm. orph. 208 bei Rohde, Psyche 481, 3: *ὄργια τ' ἐκτελέσουσι (ἄνθρωποι), λύσιν προγόνων ἀθεμίστων μαιόμενοι· σὺ* (Dionysos) *δὲ τοῖσιν* (dat. commodi), *ἔχων κράτος, οὓς κ' ἐθέλησθα λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου* (der Wiedergeburten). Nach Rohde ist diese Vorstellung in antiker Religion ganz vereinzelt. Eine derartige Anwendung heidnischer Cultsitte wäre grade in den ersten Jahren des Bestandes der corinthischen Gemeinde wohl denkbar. Ein Urteil zu fällen ist deshalb unmöglich, weil die Sitte selbst und ihre Verbreitung zu dunkel ist. Es bleibt nämlich ungewiss, inwiefern das von den Cerinthianern (Epiph., haer. 28, 7) u. Marcioniten (Chrysost., in 1 Cor. hom. 40, 1, Migne 61, 347; eine recht unsichre Nachricht) berichtete sich mit ihr deckt u. auf sie zurückgeht; denn dass die *νεκροί* verstorbene Christen sind, ist nicht gesagt. Andernfalls wäre die mit der Orphischen sich deckende Vorstellung der Pistis Sophia (s. o. 87, 4) zu vergleichen, dass der Gnostiker durch Vollzug der Mysterien verstorbenen ungläubigen Verwandten die Seligkeit erwerben kann. — Man kann auch, wie schon van Dale, dissertationes novem antiquitatibus inservientes, Amst. 1702, p. 137 gethan, die durch viele Inschriften bezeugte Begehung des Tauroboliums zu gunsten dritter Personen vergleichen.

[1]) Z. B. Hatch, Griechent. u. Christent. 219; Harnack, Dogm.-Gesch. I[1], 151, 1. 2. [2]) Protr. 12, 120.

diutius initiant quam consignant, und bei der Schilderung der den Christen zur Last gelegten thyesteischen Mahlzeiten ausruft: talia initiatus et consignatus vivis in aevum![1]).

Nun ist der Ausdruck σφραγίς, σφραγίζειν als Bestandteil der Mysterienterminologie bei Profanschriftstellern überhaupt nicht nachzuweisen, weder da, wo von den Mysterienculten die Rede ist, noch in den unzähligen Stellen, in denen die Terminologie der Mysterien in übertragener Bedeutung verwandt wird[2]). Daraus ergiebt sich wenigstens soviel, dass dieser Ausdruck der stehenden, allgemein gebräuchlichen Mysterienterminologie nicht angehört, was ein Vorkommen desselben in einzelnen Mysterienculten nicht ausschliesst. Man wird aber ferner auch mit der Möglichkeit zu rechnen haben, dass die Verwendung des Ausdurcks signare und consignare in den angeführten Stellen Tertullians durch den christlichen Sprachgebrauch veranlasst ist; und dass Clemens den Heiden die Seligkeit des Christentums in der Sprache der Mysterien schildert, ist wenigstens kein absolut sicherer Beweis, dass auch σφραγίζεσθαι derselben entnommen ist.

Sehn wir jedoch vorderhand von der Frage, inwiefern unser Ausdruck der Mysteriensprache zugehört, ab. Aus Hermas und

---

[1]) Adv. Val. 1 (II, 381 Oehl.); apol. 8 (I, 141); vgl. auch apol. 9 (147) hodie istic Bellonae sacratus sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et esui datus signat.

[2]) Lobeck 36, worauf Hatch 219, 3 verweist, bietet lediglich Beispiele für die sprichwortähnlichen Redensarten σφραγίζεσθαι λόγον σιγῇ u. σφραγὶς ἐπὶ γλώσσῃ, was mit κλεὶς ἐπὶ γλώσσῃ wechselt. Dass dieselben auch zur Bezeichnung der fides silentii der Mysterien verwandt worden sind (so κλείς in der hier angeführten Sophokleischen Stelle Oed. Col. 1050 σεμνὰ τέλη ὧν καὶ χρύσεα κλὴς ἐπὶ γλώσσᾳ βέβακεν, vgl. κληίδες ἀμαντεύτοιο σιωπῆς bei Porphyr., de phil. ex oracc. haur. ed. Wolff p. 174), ist nur natürlich. So gebraucht auch Tert., adv. Val. 1 (II, 382) signaculum linguae von der fides silentii der Mysterien. — Die Berufung Harnacks auf Apul., apol. 55 eorum quaedam signa et monumenta . . sedulo conservo (s. d. ganze Stelle oben 30, 4) ist unstatthaft. Man kann entweder signa wie monimenta von kleinen Gegenständen verstehen, oder im Unterschied von letzterem von Geheimformeln. Darauf führt das folgende signum dato vgl. mit Firmic. Mat. 18 explanare, quibus se signis vel quibus symbolis . . hominum turba cognoscat. habent enim propria signa, propria responsa (folgt d. Synthema ex tympano manducavi).

dem sog. zweiten Clemensbriefe wird ersichtlich, dass die Bezeichnung der Taufe als *σφραγίς* mindestens ein halbes Jh. vor der Zeit des Clemens und Tertullian aufgekommen ist [1]. Zur Erklärung ihrer Entstehung die Mysteriensprache herbeizuziehn, ist für eine so frühe Zeit, in der Einflüsse des Mysterienwesens sonst nicht zu constatiren sind, jedenfalls nicht das nächstliegende; man wird vielmehr zunächst andre Erklärungsmöglichkeiten in Betracht zu ziehen haben.

Als nächstliegende Analogie bietet sich die dem Judentum geläufige Bezeichnung der Beschneidung als eines dem Kinde aufgeprägten Siegels, welches dessen Zugehörigkeit zum heiligen Bunde kennzeichnet [2], ein Ausdruck, auf den Paulus und später wohl mit Beziehung auf dessen Worte der Barnabasbrief anspielt [3]. Weiter kommt in Betracht das in den jüdischen Partieen der Apocalypse sich findende Besiegeln der Menschen mit dem Siegel Gottes, um dieselben den Strafengeln als von Gott Erwählte zu bezeichnen [4]. Derselbe Gebrauch in übertragener Bedeutung liegt vor, wenn im Epheserbriefe von dem Besiegeltwerden mit dem Geiste die Rede ist: der Geist wird den Christen von Gott verliehen als sichtbares Zeichen dafür, dass sie seine Auserwählten sind und ihm zugehören [5].

Aus dem eben nachgewiesenen Gebrauche des in Rede

---

[1]) Hermas Sim. VIII, 6; IX, 16; 2. Clem. 7, 6; 8, 6.

[2]) „Gelobt sei, der seinen Geliebten von Mutterleibe an geheiligt hat, der ein Gesetz gegeben hat für seine Familie und seiner Nachkommenschaft, als ein Zeichen, das Siegel des heiligen Bundes aufgedrückt hat" heisst es im Beschneidungsgebete, Jeruschalmi Berachot IX, 3 (Le traité des Ber. trad. p. M. Schwab p. 167). Vgl. Schemot rabba 19 (Übers. v. Wünsche p. 149) „Gleich einem Könige, der ein Gastmahl veranstaltet mit der Verordnung: wer nicht meinen Stempel trägt, darf nicht zugelassen werden, so hat auch Gott verordnet: bereitet ein Mahl, . . . wer nicht von euch Abrahams Siegel an seinem Fleische trägt, soll nicht davon kosten.

[3]) Rom. 4, 11 *σημεῖον περιτομῆς, σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως* (Zeichen u. Siegel auch im Beschneidungsgebete nebeneinander); Barn. 9, 6 *περιτέτμηται ὁ λαὸς εἰς σφραγῖδα.*

[4]) Apoc. 7, 2 ff. Vorbild ist Ezech. 9, 4. 6. Vgl. 4 Esra 6, 5 antequam consignati essent qui fide thesaurizaverunt.

[5]) Eph. 1, 13 *ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι*; ebenso 4, 30. Derselbe Gebrauch liegt 2 Cor. 1, 22 vor.

stehenden Ausdrucks erklärt sich ohne Schwierigkeit, wie die Taufe als das Siegel des Christen, d. h. als das von Gott ihm gleichsam aufgeprägte Kennzeichen seiner Gotteskindschaft aufgefasst und σφραγίς als technische Bezeichnung der Taufe verwandt werden konnte. Scheint doch dieselbe in den Stellen des Epheserbriefes fast schon im Entstehen begriffen.

Ohne Frage hat dieser christliche Sprachgebrauch später noch Einflüsse von andrer Seite erfahren, nämlich von der antiken Sitte, gewisse Zeichen oder Namen auf Hand oder Stirn einzubrennen oder sonstwie unvertilgbar zur fixiren. Dies geschah z. B. mit entlaufenen Sklaven, zuweilen auch mit Kriegsgefangenen [1]). Insonderheit aber war es im römischen Heere stehender Brauch, den Rekruten vor der Leistung des Fahneneides mit einem solchen signaculum zu versehn, ihn zu signiren [2]). Aus dieser Sitte wird die von Tertullian erwähnte Signation der „Soldaten" des Mithra herzuleiten sein [3]). Aber auch in sonstigen Culten findet sich dieser Gebrauch [4]); wie weit er verbreitet

---

[1]) S. d. Stellen in Stephanus' Thesaurus s. v. *στίγμα*. Auch die Schafe wurden mit solchen Marken versehen. Als Analogie zur christl. σφραγίς verwendet dies Greg. Naz., de bapt. (bei Stephanus, s. v. *σφραγίζω*) *τοῦτό σοι καὶ ζῶντι μέγιστον εἰς ἀσφάλειαν· πρόβατον γὰρ ἐσφραγισμένον οὐ ῥαδίως ἐπιβουλεύεται*; ebenso eine Inschrift der Basilica Vaticana: istic insontes coelesti flumine lotas pastoris summi dextera signat oves (de Rossi, Inscript. christian. urbis Romae II p. 139, 26).

[2]) Vegetius Renatus, epitoma rei militaris II, 5 victuris in cute punctis milites scripti cum matriculis inseruntur jurare solent; I, 8 non statim punctis s i g n o r u m scribendus est tiro; ibid. s i g n a t i s tironibus. Aëtius 8, 12 (b. Stephanus s. v. *στίγμα*) *στίγματα καλοῦσι τὰ ἐπὶ τοῦ προσώπου ἢ ἄλλου τινὸς μέρους τοῦ σώματος ἐπιγραφόμενα, οἷά ἐστι τῶν στρατευομένων ἐν ταῖς χερσίν.* Acta Maximiliani (Ruinart, Acta mart. S. 341 d. Ausg. v. 1859) Dion dixit ad officium: s i g n e t u r . . . Dion ad Max.: milita et accipe s i g n a c u l u m. Respondit: non accipio signaculum; jam habeo signum Christi Dei mei . . . Non accipio signaculum saeculi, et si signaveris rumpo illud, quia nihil valet. ego Christianus sum, non licet mihi plumbum collo portare post signum salutare Domini (danach scheint noch eine bleierne Medaille zum sign. gehört zu haben).

[3]) Tert., de praescr. 40 (II, 38 Oehl.) Mithra signat in frontibus milites suos.

[4]) Philo, de monarch. I, 8 (II, 221 Mang.) *ἔνιοι τοσαύτῃ κέχρηνται*

und inwiefern er grade in Mysteriendiensten üblich war, bleibt unklar. Auch die von einer gnostischen Sekte geübte Sitte, ein Erkennungszeichen auf das Ohrläppchen einzubrennen, mag damit zusammenhängen [1]).

Bei dieser weiten Verbreitung der in Rede stehenden Sitte wird sich kaum ausmachen lassen, von welcher Seite grade Anschauung und Sprachgebrauch der Kirche beeinflusst worden sind. Die Thatsache, dass für die Ausbildung der Begriffswelt und der Sprache namentlich der lateinischen Kirche das Militärwesen von Wichtigkeit gewesen ist [2]), verbunden mit der weitern Thatsache, dass die kirchliche Signation von christlichen Schriftstellern mehrfach mit der militärischen verglichen wird [3]), legt die Annahme nahe, dass die letztere in erster Linie von Einfluss gewesen ist.

---

*μανίας ὑπερβολῇ, ὥστε . . . ἵενται πρὸς δουλείαν τῶν χειροκμήτων, γράμμασιν αὐτὴν ὁμολογοῦντες, οὐκ ἐν χαρτιδίοις . . . ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι καταστίζοντες αὐτὴν σιδηρῷ πεπυρωμένῳ πρὸς ἀνεξάλειπτον διαμονήν.* Bei Besprechung des Kybele-Cults sagt Prudentius, Peristeph. X, 1076 ff.

Quid cum sacrandus accipit sphragitidas?
Acus minutas ingerunt fornacibus:
his membra pergunt urere, ut igniverint,
quamcumque partem corporis fervens nota
stigmarit, hanc sic consecratam praedicant.
Functum deinde cum reliquit spiritus
et ad sepulcrum pompa fertur funeris,
partes per ipsas imprimuntur bracteae,
insignis auri lammina obducit cutem,
tegitur metallo, quod perustum est ignibus.

Sollte damit das *λαὸν καλὴν σφραγεῖδαν ἔχοντα* der Abercius-Inschrift zusammenhängen, die G. Ficker, Sitzungsberichte d. Berliner Akad. 1894, 87—112 als nichtchristlich u. wahrscheinlich auf den Kybelecult bezüglich erwiesen hat? — Sind die signatae mystides der Inschrift v. Doxato (3. Jh. p. Chr.; s. o. 50, 3) in diesem Sinne zu verstehn?

[1]) Ir. I, 20, 4 v. d. Markosiern *τούτων τινὲς καὶ καυτηριάζουσι τοὺς ἰδίους μαθητὰς ἐν τοῖς ὀπίσω μέρεσι τοῦ λοιβοῦ τοῦ δεξιοῦ ὠτός.*

[2]) Vgl. d. Zusammenstellung der betr. Ausdrücke bei Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins I (1879), 59 f.

[3]) Acta Maximiliani, s. o. Cypr., ad Donat. 15 tu, quem jam spiritalibus castris caelestis militia signavit. Chrysost. (bei Marini, Bullettino di archeol. cristiana 1869, 24 ohne Stellenangabe) quemadmodum signum militibus, ita fidelibus Spiritus imponitur.

Es ist übrigens charakteristisch, dass die Einwirkung dieser Sitte den kirchlichen Sprachgebrauch insofern verändert hat, als nun der Ausdruck signaculum zugleich in doppelter Bedeutung gebraucht wird, einmal in der alten bildlichen als Bezeichnung der Taufe überhaupt, sodann aber in eigentlicher Bedeutung von der bei der Taufe stattfindenden Signation der Stirn mit dem Kreuzeszeichen und der Salbung derselben [1]), welch letzterer Gebrauch den ersteren mehr und mehr überwiegt und schliesslich verdrängt.

Der Ausdruck *φωτισμός* begegnet in der Mysterienterminologie nie und nirgends. Wohl aber erinnert er dadurch an das Mysterienwesen, dass plötzlich hervorbrechender Lichtglanz der Epoptie charakteristisch war, womit die Ausdrücke *φωταγωγία* und *φωταγωγεῖν* zusammenhängen mögen [2]). So sicher aber jener Lichtglanz der Mysterien später in die christlichen Tauffeste eingedrungen ist, und so sicher Clemens auf ihn anspielt, wenn er den Namen *φώτισμα* mit *δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται* erklärt [3]), so wenig wahrscheinlich ist, dass die ursprüngliche Bedeutung dieser Bezeichnung mit dem Mysterienwesen zusammenhängt. Die Erklärung des Clemens ist dadurch bedingt, dass sich derselbe überhaupt zur Darlegung seiner mystischen Gedankengänge mit Vorliebe der Mysterienterminologie bedient; wenn er ohne Bild redet, bezieht er den Ausdruck auf die durch die Taufe ermöglichte Vermittelung der *γνῶσις* [4]). Seine Erklärung stimmt

---

[1]) Vgl. Koffmane I, 83. Dass, wie K. meint, „die ursprüngliche Vorstellung die von einer Versiegelung, d. h. Festigung der fides" ist, scheint mir unrichtig; sie ist vielmehr die eines aufgeprägten Kennzeichens.

[2]) Clem. Al., Protr. 12, 120 *τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν.* In den magischen Weihen scheint *φωταγωγία* und *φωτὸς ἀγωγή* eine andre Bedeutung zu haben, cf. De myst. Aeg. III, 14; Gross. Par. Pap. 955. 975. 1104. Über d. Lichtglanz o. 33 f.

[3]) Paed. I, 6, 26.

[4]) Vgl. Paed. I, 6, 25: *ἐφωτίσθημεν. τὸ δέ ἐστιν ἐπιγνῶναι τὸν θεόν* u. I, 6, 29 „unter Finsternis aber ist die Unwissenheit zu verstehn, durch die wir in Sünden fallen, blind für die Wahrheit; die Gnosis ist also eine Erleuchtung, welche die Unwissenheit verscheucht und das Sehorgan einsetzt".

also wesentlich mit der Justins überein *καλεῖται φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων* [1]).

Dass mit dem Glauben an Jesus eine Versetzung aus dem Reich der Finsternis in das des Lichtes gegeben sei, ist ein den neutestamentlichen Schriften geläufiger Gedanke. Der Hebraeerbrief zeigt, dass „erleuchtet werden" im Sinne von „Christ werden" gebraucht wurde und dass bei diesem Ausdruck an eine Erleuchtung durch den dem Christen geschenkten Gottesgeist gedacht ist [2]). Da nun diese Begabung mit dem Geiste mehr und mehr als im Taufakte erfolgend vorgestellt wurde, ist eine Bezeichnung der Taufe als *φωτισμός* leicht erklärlich. Später mag der Ausdruck in mehr intellektualistischem Sinne verstanden worden sein.

## III.

Es bleiben in diesem Zusammenhange noch die Anfänge der sog. Arcandisciplin zu besprechen [3]). Um Misverständnissen vorzubeugen, hat man hiebei stets im Auge zu behalten, dass geschlossener Cult an sich noch nicht unter den Begriff der Arcandisciplin fällt [4]). Von letzterer ist nur da zu sprechen, wo der Cultus, oder gewisse Teile desselben, als etwas seinem Wesen nach mysteriöses, vor Profanen geheimzuhaltendes aufgefasst wird und diese Auffassung sich in bestimmten Einrichtungen und Bräuchen kundgiebt.

Hält man diesen Unterschied fest, so ist einzugestehn, dass die Anfänge der Arcandisciplin so gut wie ganz im Dunkeln liegen, ein Umstand, der sich schon daraus ergiebt, dass die Datirung ihrer Entstehung um mehr als ein Jahrhundert schwanken konnte [5]).

---

[1]) Ap. I, 61; vgl. Dial. 122 p. 436 *ἡμᾶς διὰ τοῦ Ἰησοῦ πεφωτισμένους.*

[2]) Hebr. 10, 32 *τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε*; 6, 4 *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου.* Ausdruck und Vorstellung sind alttestamentlich, vgl. Septuag. Psalm 17, 31; 33, 5; 118, 129; Mich. 7, 8; Os. 10, 13 *φωτίσατε ἑαυτοὺς φῶς γνώσεως* cf. 2 Cor. 4, 6 *φωτισμὸν τῆς γνώσεως.* Zu Eph. 1, 18 *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμούς* cf. Psalm 12, 4; 18, 9; Esdr. 9, 8; Bar. 1, 12; Sir. 31, 17.

[3]) Vgl. die in der Einleitung aufgeführten Werke; dazu R. Rothe, De disciplinae arcani origine 1841. [4]) Vgl. Bonwetsch 230.

[5]) Schedius 14 verlegt dieselbe ins 4te Jh., Dallaeus 142 nicht vor Ende des 3ten; Rothe 27 um 170.

Die Geschlossenheit des Cultus ist natürlich eine der Voraussetzungen für die Ausbildung der Arcandisciplin gewesen. Das hindert nicht, dass sie durch ganz andre Ursachen veranlasst sein kann als diese letztere. Es ist oben [1]) schon darauf hingewiesen, dass sich ein christlicher „Cultus“ im antiken Sinne des Worts nur aus den christlichen Versammlungen zum Herrnmahl entwickeln konnte. Das Herrnmahl wurde aber in der urchristlichen Zeit und darüber hinaus als wirkliche gemeinsame Mahlzeit begangen. Die ganze Feier wurzelt in jüdischer Sitte und war auf palaestinensischem Boden ausgeprägt worden und von da in die heidenchristlichen Gemeinden übergegangen [2]). Aus diesem Charakter der Feier ergiebt sich als das naturgemässe, dass dieselbe nur in geschlossener Versammlung begangen werden konnte.

Immerhin könnte jedoch die Verordnung, dass kein Ungetaufter das heilige Mahl geniessen solle [3]), noch in direkterer Weise auf jüdische Sitte zurückgehn, sofern sie dem Gesetz entspricht, dass nur Beschnittene zur Teilnahme an dem Passahmahl berechtigt und die Proselyten, sofern sie sich der Beschneidung nicht unterzogen haben, davon ausgeschlossen sind [4]). Denn wenn sich auch das Herrnmahl nicht aus dem Passahmahl entwickelt hat [5]), so kam ihm doch bald in den christlichen Gemeinden eine ähnliche Stellung zu wie dem Passahmahl im Judentum. Dazu hatte grade dies letztere für die gemeinsamen Mahle der Juden, aus denen das urchristliche Herrnmahl hervorgegangen ist, als Vorbild gedient [6]).

Später werden die Verfolgungen und die Feindseligkeiten des Pöbels mit dazu beigetragen haben, dass diese Versamm-

---

[1]) S. o. 106.

[2]) Dies haben nachgewiesen P. Sabatier, La Didache 1885, 103 ff. u. F. Spitta, Zur Geschichte u. Literatur des Urchristentums I 1893, 228 ff. 288 ff.

[3]) Did. 9, 5; Justin, Apol. I, 66.

[4]) Exod. 12, 43 ff.

[5]) S. darüber Sabatier u. bes. Spitta l. c.

[6]) Über die gemeinsamen Mahle der Juden s. A. Geiger, Urschrift u. Übersetzung der Bibel 1857, 123; Dérenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I 1867, 142. 168. Vgl. auch über die gemeinsamen Mahle der Essener Josephus, bell. jud. II, 8, 5 *εἰς ἴδιον οἴκημα συνίασιν, ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν.*

lungen möglichst im Stillen gehalten wurden [1]). Auch die Zusammenkünfte zur Erbauung durch das Wort können übrigens so lange nicht wirklich offene gewesen sein, als sie in Privathäusern stattfanden. Die Zulassung von Nichtchristen wird hier immer von der Genehmigung des Hausbesitzers oder der Gemeinschaft abgehangen haben, und in schweren Zeiten wird man notgedrungen mit solcher Zulassung sehr vorsichtig geworden sein.

Dass sich um die Mitte des zweiten Jh.'s von Arcandisciplin noch keine Spur findet, geht klar aus der Thatsache hervor, dass Justin in einer an Kaiser, Senat und das gesamte römische Volk gerichteten Schrift eine Beschreibung der Taufhandlung und des Abendmahlsgottesdienstes giebt. Das Schweigen der spätern Apologeten über diese Dinge trotz der fortdauernden Verläumdungen der Heiden über das christliche Abendmahl ist aber noch kein sichrer Beweis [2]), dass die Arcandisciplin im Anzuge ist. Diese Thatsache kann vielmehr auch damit zusammenhängen, dass Justin überhaupt der „christlichste" unter den Apologeten ist, während die übrigen aus philosophisch-apologetischem Interesse das spezifisch Christliche, in erster Linie die Person Christi selbst, zurücktreten lassen [3]); die Nichterwähnung des Cultus kann somit durch eine ganz andersartige Berechnung veranlasst sein.

Am ehesten dürfte jenes Argument vielleicht noch bei Tertullian zutreffen, der im Apologeticum eine Beschreibung des Abendmahls vermieden hat. Aber auch Tertullian liefert keinen sichern Anhaltepunkt dafür, dass zu seiner Zeit der Cultus einen mysteriösen Charakter trug [4]). Die Alexandriner mussten ihrer

[1]) Vgl. Tert., ad nat. I, 7 (I, 317 Oehl.) scitis et dies conventuum nostrorum, . . . in ipsis arcanis congregationibus detinemur; ad ux. II, 5 (I, 689) hoc est delictum, quod gentiles nostra noverunt, quod sub conscientia injustorum sumus, quod beneficium eorum est, si quid operamur.

[2]) Als Beweis z. B. v. Bonwetsch 233. 235 u. Rothe 24 verwandt. Dass das τί ἂν εἴποιμι τὰ ἀπόρρητα bei Athenagoras, πρεσβεία 34 init. nicht mit Rothe 24 auf den christl. Cult zu beziehn ist, zeigt Bonwetsch 235.

[3]) Vgl. Harnack, Dogm.-Gesch. I [1], 399, 1 u. G. Boissier, La fin du paganisme 1891, I, 331 ff.

[4]) Dass Tert. Apol. 7 (I, 136) = ad nat. I, 7 (I, 316) „von der den christlichen Heiligtümern wie allen Mysterien zukommenden fides

ganzen Gedankenwelt nach Taufe und Abendmahl als bedeutungsvoll-mysteriöse Handlungen auffassen[1]). Wenn daher Origenes von „ecclesiastica mysteria“ und „divina mysteria“ spricht und an einzelnen Stellen seiner Homilien in bloss andeutender Weise vom Abendmahl zu sprechen scheint[2]), so liegt die Schwierigkeit der Würdigung dieser Zeugnisse in der Frage, inwieweit diese Aussagen von seinen eignen mystischen Anschauungen bedingt sind und inwieweit sie das allgemeine kirchliche Bewusstsein und den kirchlichen Sprachgebrauch wiedergeben.

In wirklich ausgeprägter Weise tritt uns die Arcandisciplin erst im vierten Jh. entgegen. Doch müssen ihre Wurzeln in beträchtlich höhere Zeit hinaufreichen. Die unter Einfluss des Alexandrinismus mehr und mehr hervortretende Auffassung der Religion als eines Complexes von Mysterien wird auch für diese Entwicklung von bestimmender Bedeutung geworden sein.

---

silentii rede“ (Bonwetsch 236), beruht auf Misverständnis dieser Stellen, s. o. 109, 3. Praescr. 41 (II, 39) bei den Haeretikern quis catechumenus, quis fidelis incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici si supervenerint beweist nicht den Mysteriencharakter des kathol. Cultus, sond. die würdevolle Ordnung desselben, vgl. H. Achelis, Die Canones Hippolyti, Gebhardts u. Harnacks Texte und Untersuchungen VI, 4, 196, 1.

[1]) S. d. folgende Cap.

[2]) In Exod. hom. 13, 3 (IX, 156 Lomm.) nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo suscipitis corpus domini; in Levit. hom. 13, 3 (IX, 403) Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his, quae lex scribit, futurae veritatis invenies imaginem praeformatam. Sed de his non est plura disserere, quod recordatione sola intellegi sufficit. Possumus vero et aliter dicere: folgt d. Unterscheidung zwischen dem communis sermo und den secreta des Glaubens. — In Levit. hom. 9, 10 (IX, 364): novit qui mysteriis imbutus est, et carnem et sanguinem verbi dei, von Bonwetsch 237 angeführt, gehört nicht hierher; der Fortgang: non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sunt et ignorantibus patere non possunt, sowie ein Vergleich mit in Num. hom. 4, 3 (X, 36) u. 5, 1 (X, 40) zeigt, dass sich mysteria hier auf die Mysterien der Gnosis bezieht. C. Cels. III, 59 τὰς παρ' ἡμῖν τελετάς etc. ist bezüglich der Terminologie belanglos, da d. Ausdruck durch die vorherige Erwähnung der heidnischen τελεταί hervorgerufen ist; wohl aber zeigt diese Parallelisirung, dass Or. d. Taufe als Mysterienweihe empfindet.

## Drittes Capitel.

# Das Christentum als Mysterium. Die Alexandrinische Gnosis.

Als das Christentum in die antike Welt eintrat, war es nicht bloss ein auf religiöses Erleben sich gründender Glaube und eine sichre Hoffnung, sondern, als aus dem Judentum hervorgegangen, von Anfang an auch eine Lehre. Und diese dogmatisch-intellektualistische Seite musste später naturgemäss in dem Masse mehr hervortreten und sich weiterentwickeln, in dem die religiöse Unmittelbarkeit der ersten Zeit abnahm. Diese Eigenschaft unterschied einerseits das Christentum in charakteristischer Weise von den Religionen, in deren Gebiet es eindrang, andrerseits aber näherte es dasselbe einer andern Grossmacht der Zeit, der Philosophie, die selber im Begriffe war, für immer grössere Kreise zur Religion zu werden. Diese letztere Tendenz hat die oben beleuchtete Entwicklung der Philosophie zur Mystik und die Umkleidung philosophischer Erkenntnisse mit dem Nimbus des Mysteriums zur Folge gehabt.

Demnach steht zu erwarten, dass eine Hellenisirung des Christentums auf diesem Gebiete die Auffassung der christlichen Lehren als philosophischer Wahrheiten zur Folge haben und dass sich auch das Christentum von der eben gekennzeichneten Entwicklung der religiösen Philosophie beeinflusst erweisen wird.

### I.

Die Gedankenwelt der grossen Alexandriner Clemens und Origenes, besonders die des ersteren, bietet die greifbarste und folgerichtigste Ausprägung dieses geistigen Prozesses. Sie hat man daher zunächst ins Auge zu fassen, will man zu einem richtigen Verständnis dieser ganzen Entwicklung gelangen.

1. Schon rein äusserlich betrachtet hat Clemens[1]) die Terminologie der Mysterien in einem Masse verwandt, wie es

[1]) Vgl. zum folgenden: Bratke, Die Stellung des Clem. Al. zum antiken Mysterienwesen, Theol. Stud. u. Krit. 1887, 647—708.

uns sonst in der Literatur der ersten Jahrhunderte kaum begegnet. Um diese Erscheinung und ihre Gründe richtig zu verstehn, wird es geraten sein, von demjenigen Werke des Clemens auszugehn, in dem er ohne sonstigen unmittelbar praktischen Zweck einfach nur sein Christentum darlegen will, von den Stromata.

Die Art und Weise der Ausgestaltung der Gnosis, in die uns dieses Werk einführt, hat ihre Parallele einmal in den Systemen mancher gnostischer Lehrer, insonderheit der Valentinianer, noch näher fast aber berührt sie sich mit der im Philonismus und Neuplatonismus zu Tage tretenden Geistesrichtung; sind ja auch die neuplatonische und die christlich-alexandrinische Philosophie in gewissem Sinne Parallelentwicklungen auf gleicher Grundlage.

Was der Gnosis des Clemens ihren Charakter verleiht, ist der Umstand, dass sie im letzten Grunde nicht ein intellectuell anzueignendes Wissen ist, sondern viel eher als eine bestimmte Art religiöser S t i m m u n g bezeichnet werden kann, die in einer den ganzen Menschen in Anspruch nehmenden, auf ein bestimmtes Ziel unverrückbar gerichteten ununterbrochenen Gefühls-, Willens- und Denkrichtung sich bethätigt, wie denn auch Clemens selbst die Gnosis als einen geistigen Zustand definirt hat [1]). Ihr Ziel ist die Gottheit; indem der Mensch das Göttliche contemplirt, sich in dasselbe dauernd versenkt, erhebt sich sein geistiges Ich zu der obern Welt, oder vielmehr es wird in realer Weise ein Glied derselben, denn eben dies Emporstreben zur Gottheit ist zugleich der Heilsweg selbst.

In doppelter Weise kommt dies zur Geltung. Einmal bewirkt die Gnosis eine Abkehr von der Sphäre des Irdisch-Sinnlichen und wird demgemäss als eine „Reinigung" der Seele bezeichnet [2]), die alle ihr anhaftenden hylischen Elemente allmählich aufzehrt. Nach dieser Seite hin liegt das Ideal — doch darf mit Grund angenommen werden, dass es lediglich Ideal gewesen — in dem Zustande völliger „Apathie", in dem die Seele

---

[1]) Strom. IV, 22, 139 *εἴτ' οὖν ἕξις ἡ γνῶσις εἴτε διάθεσις εἶναι λέγοιτο*; cf. VI, 9, 78 *ἡ γνῶσις ἐν ἕξει τελειωθεῖσα τῇ μυστικῇ.*

[2]) IV, 6, 39 *ἡ γνῶσις τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσίς ἐστιν.*

in ewig sich gleich bleibender ungestörter Ruhe dahinzuleben vermag, ohne einem menschlichen *πάθος* wie Furcht, Leid, Freude mehr zugänglich zu sein [1]), als ein Spiegel gleichsam, der, aufwärts gewandt, nur das Blau des Himmels und die Strahlen der Sonne reflektiren kann. Denn durch die „Reinigung“ wird eben die Seele befähigt, die Einwirkungen von oben an sich zu erfahren. So vermag sie einerseits Gott zu erkennen, was auf dem Wege vernunftmässigen Denkens allein nicht erreichbar ist [2]), andrerseits nimmt sie göttliche Kräfte in sich auf und wird so in wesenhafter Weise vergottet [3]).

So unterscheidet sich denn der Gnostiker nicht bloss durch sein Wissen, sondern durch seine gesamte Lebensrichtung von dem gewöhnlichen Menschen, sofern ihn die Verhältnisse der irdischen Welt innerlich nicht berühren. Die Gnosis ist hier auf dem Wege, zur Mystik zu werden [4]), und zugleich bedingt dieser ihr Charakter vom Gesichtspunkt des Gnostikers aus eine Scheidung der Menschen in zwei Classen: Gegenüber dem allein heiligen und allein wirklich menschenwürdigen theoretischen Leben erscheinen die übrigen Menschen, deren Interessen am Irdisch-Sinnlichen kleben, als die Unheiligen, die Profanen, vor denen der Gnostiker seinen Schatz sorgfältig geheim zu halten hat, da er durch eine Mitteilung an sie entweiht würde. So verursacht das mystische Gepräge der Gnosis, dass dieselbe als Mysterium empfunden wird, eine Empfindung, die in charakteristischen Gedankengängen ihre Ausprägung findet.

---

[1]) Vgl. VI, 9, 71; IV, 22, 138 *ἐν ἕξει γέγονεν ἀπαθείας.*

[2]) V, 11, 71 *μὴ εἶναι διδακτὸν πρὸς ἄνθρωπον μήτε ῥητὸν τὸν θεόν, ἀλλ' ἢ μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν . ἡ μὲν γὰρ ζήτησις ἀειδὴς καὶ ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ.* — V, 1, 7 *ἐπεὶ γὰρ ἠσθένει πρὸς κατάληψιν τῶν ὄντων ἡ ψυχή, θείου διδασκάλου ἐδεήθημεν* etc.

[3]) V, 10, 63 *τὸ γνῶναι ζωὴ αἰώνιος κατὰ μετουσίαν τῆς τοῦ ἀφθάρτου δυνάμεως . καὶ τὸ μὲν μὴ φθείρεσθαι θειότητος μετέχειν ἐστί.* — IV, 6, 40 *ὅταν ἐνδιατρίβῃ τῇ θεωρίᾳ τῷ θείῳ καθαρῶς ὁμιλῶν ὁ γνωστικὸς μετέχων τῆς ἁγίας ποιότητος.* — VII, 16, 95 *ὁ τῷ κυρίῳ πειθόμενος . . . τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου, ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός.* Vgl. Harnack, D. G. I [1], 518.

[4]) S. bes. Bigg, The christian Platonists of Alexandria 1889, 71 ff.

In dieser ganzen Orientirung der Gnosis liegt nichts dem Clemens durchaus eigentümliches; sie gehört zur Signatur der damaligen alexandrinischen Philosophie. Wie seine Anschauungen über die *θεωρία* als Beschäftigung des Weisen, über die Apathie als sittliches Ideal, über die in Reinigung und Vergottung bestehende Wirkung der Gnosis genau ebenso bei den neuplatonischen Philosophen begegnen, so tritt auch das mysteriöse Element im Neuplatonismus und den verwandten Bildungen in derselben Weise zu Tage [1]).

2. Und ebensowenig liegt darin eine Eigentümlichkeit des Clemens, wenn er nun als Ausdruck und Bild für die betr. Gedankenreihen die Mysterien und deren Terminologie verwendet.

Die christlichen Wahrheiten werden als göttliche Mysterien, als Mysterien des Logos, als Geheimnisse bezeichnet [2]). Durch ihre Kenntnis unterscheidet sich der Gnostiker von dem gewöhnlichen Gläubigen; jenen erzieht Christus durch Mysterien, diesen durch schöne Hoffnungen [3]), wie darum Clemens ausdrücklich von Mysterien der Gnosis spricht [4]). Die Einführung in dieselben ist eine Einweihung, eine Hierophantie, welche den Menschen durch verschiedene Stadien, durch kleine und grosse Mysterien, bis zur schliesslichen Epoptie zu führen hat [5]).

Allein nicht jeder darf eingeweiht werden, sondern nur wer

---

[1]) S. o. 61 ff.

[2]) Strom. I, 1, 13 sq *θεῖα μυστήρια, ἀπόρρητα*; I, 2, 21 *ἀπόρρητος λόγος*; V, 1, 10 *ἀπόρρητα*; V, 9, 57 *τοῦ λόγου μυστήρια*; VI, 15, 124 *θεῖα μ.*, 127 *ἅγια μ.* — Orig., c. Cels. III, 59 *μυστήρια τῆς κατὰ Ἰησοῦν θεοσεβείας*; 62 Christus *διδάσκαλος θείων μυστηρίων* cf. VII, 41.

[3]) VII, 2, 6.

[4]) VII, 16, 97 *τὰ τῆς γνώσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς μυστήρια.*

[5]) IV, 1, 3 *τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων μυηθέντες μυστηρίων, ὡς μηδὲν ἐμποδὼν τῇ θείᾳ ὄντως ἱεροφαντίᾳ γίνεσθαι.* — *ἡ γοῦν . . . γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἤρτηται λόγου, ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος.* Vgl. dazu I, 28, 176: die Philosophie des Moses hat 4 Teile, *τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἡ ἐποπτεία, ἥν φησιν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων.* — V, 10, 66 *γάλα μὲν ἡ κατήχησις . . . βρῶμα δὲ ἡ ἐποπτικὴ θεωρία.* — Christus als *χορηγός* V, 1, 7; ein *μυσταγωγεῖν* ihm zugeschrieben IV, 25, 162; *ἀμύητος* VII, 18, 110.

dazu in der richtigen Verfassung ist. „Wer noch blind ist und taub und noch verständnislos und ohne den kühnen scharfen Blick der die Schauung liebenden Seele, den allein der Erlöser verleiht, der muss, gleich dem uneingeweihten bei der Mysterienfeier und dem des Rythmus unkundigen bei den Chortänzen, als noch nicht rein und noch nicht wert der heiligen Wahrheit noch ausserhalb des göttlichen Reigens stehen bleiben"[1]. Es sind naturgemäss immer nur wenige, die würdig und fähig sind, in die Mysterien der Gnosis eingeweiht zu werden. Der Herr selbst hat nur wenige gefunden, denen er sie mitteilen konnte, und hat ausdrücklich angeordnet, nur denen sie zu offenbaren, die sie zu fassen vermögen[2]; Sache vieler sind sie nicht. Eine offene Mitteilung an die grosse Menge wäre eine Profanation[3], die auf

---

[1]) V, 4, 19.

[2]) I, 1, 13 *μεταδιδόναι δὲ τῶν θείων μυστηρίων . . . τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν . αὐτίκα οὐ πολλοῖς ἀπεκάλυψεν ἃ μὴ πολλῶν ἦν, ὀλίγοις δὲ, οἷς προσήκειν ἠπίστατο, τοῖς οἵοιςτε ἐκδέξασθαι. — τὸ πολλοῖς κρυπτὸν τοῦτο τοῖς ὀλίγοις φανερὸν γενήσεται.* — Vgl. Orig., c. Cels. III, 52 *τὰ ἐν ἡμῖν μάλιστα καλὰ καὶ θεῖα τότε τολμῶμεν ἐν τοῖς πρὸς τὸ κοινὸν διαλόγοις φέρειν εἰς μέσον, ὅτ' εὐποροῦμεν συνετῶν ἀκροατῶν . ἀποκρύπτομεν δὲ καὶ παρασιωπῶμεν τὰ βαθύτερα, ἐπὰν ἁπλουστέρους θεωρῶμεν τοὺς συνερχομένους.* In Num. hom. 4, 3 (Lomm. X, 36) Si quis vero sacerdos est, cui vasa sacra, i. e. mysteriorum sapientiae secreta commissa sunt, discat ex iis et observet, quomodo haec oporteat intra velamen conscientiae custodire nec facile proferre ad publicum. Aut si res poscit proferre et inferioribus i. e. imperitioribus tradere, ne nuda proferat, ne aperta ostendat et penitus patentia: alioquin homicidium facit et exterminat plebem. Clemens u. Origenes stehn den gewöhnlichen Christen doch ganz anders gegenüber als die Philosophen der den heidnischen Religionen ergebenen Menge. Sie betonen nachdrücklich die Pflicht des Gnostikers, alle, auch den Schwächsten, nach Vermögen zur Erkenntnis zu führen. Vgl. Orig., c. Cels. III, 54; VI, 2; *ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευή* liegt dem Gnostiker ob, Strom. II, 11, 46. Darum wird das Reden in Geheimnissen auch aus dem Gesichtspunkt weiser Paedagogie gerechtfertigt, die jeden Anstoss für den Schwachen vermeidet. Dieser Gesichtspunkt ist gewiss für das praktische Verhalten dieser Männer von hoher Bedeutung gewesen; den Erklärungsgrund der in Rede stehenden Erscheinungen vermag er jedoch nicht zu bilden.

[3]) Das hiesse *τὸν τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι*

jede Weise zu verhüten ist[1]). Eben darin, in dem *ἐξειπεῖν* der Geheimnisse bestand die Hauptsünde der gefallenen Engel[2]). Denn ein *ἐξειπεῖν* darf überhaupt nicht stattfinden; vielmehr gehört es zum Wesen des Mysteriums, dass es auch in mysteriöser Weise überliefert werde[3]).

Dies führt uns auf eine weitere Gedankenreihe. In der damaligen Philosophie hat die mehr oder minder hervortretende mystische Richtung und das unklare Gefühl, dass die höchsten Wahrheiten sich mehr ahnen als verstandesmässig erkennen und verstandesmässig klar ohne Rest ausdrücken lassen, zu einer Vorliebe für das Symbol und das symbolisch-dunkle, und damit zu einer neuen Wertung der Mysterien und Mythen geführt. Einmal gilt hierbei als selbstverständliche Voraussetzung, dass hinter jedem Symbol eine philosophische Wahrheit liege und liegen solle, als deren Hülle eben das Symbol, resp. der Mythus, von dem, der sie überliefert, erfunden worden sei. Sodann aber werden gerade diese Formen als eine den höchsten Wahrheiten besonders angemessene Überlieferungsart beurteilt, sofern sie dieselben vor Profanation schützen; denn der gewöhnliche Mensch sieht bloss die Hülle und lässt sich an ihr genügen, während dem Philosophen der von ihr umschlossene Kern unmittelbar verständlich ist[4]).

Diese Anschauungen vertritt auch Clemens. In ausführlichster Darlegung bemüht er sich darzuthun, wie die Weisen aller Völker, Priester, Dichter und Philosophen, die Wahrheit in verhüllter Weise überliefert haben[5]). Diesem Zwecke des

---

I, 2, 21; dies der term. techn. für das Profaniren der Mysterien (eigentl. austanzen, näml. das *δρᾶμα μυστικόν*).

[1]) V, 9, 57 *οὐ γὰρ θέμις ὀρέγειν τοῖς ἀπαντῶσι τὰ μετὰ τοσούτων ἀγώνων πορισθέντα, οὐδὲ μὴν βεβήλοις τὰ τοῦ λόγου μυστήρια διηγεῖσθαι.* Es ist charakteristisch, dass dieser Satz wörtlich dem von Neupythagoraeern untergeschobenen Brief des Lysis entnommen ist (s. o. 69, 1), nur dass *τοῦ λόγου* für *ταῖν Ἐλευσινίαιν θεαῖν* eingesetzt ist. — I, 12 *ἐπικρυπτέον οὖν τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν, ἣν ἐδίδαξεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.*

[2]) V, 1, 10. [3]) I, 1, 13 *τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται.*

[4]) S. o. bes. 71.

[5]) Vgl. bes. den Abschnitt V, 4—9; *συμβολικῶς φιλοσοφεῖν* V, 9, 56. — Origenes führt c. Cels. I, 12 aus, Aegypter, Perser etc. hätten

*συμβολικῶς φιλοσοφεῖν* verdanken auch die Mysterien ihre Entstehung: sie sind von Philosophen der Vorzeit gegründet, und ihre Mythen enthalten deren Erkenntnisse über das Wesen der Dinge: „Die Begründer der Mysterien haben, da sie Philosophen waren, ihre Dogmen in die Mythen hineingelegt, so dass sie nicht allen offenbar sind“ [1]). Und in solcher Verschleierung sei überhaupt die Wahrheit zu überliefern, die dadurch grösser und ehrwürdiger erscheine [2]). In symbolischer und dunkler Rede sind daher die höchsten Erkenntnisse auszudrücken, oder vielmehr zu verbergen: „Alle Theologen unter Hellenen und Barbaren haben das Wesen der Dinge verborgen und die Wahrheit in Rätseln und Symbolen, in Allegorieen und Metaphern und dergleichen überliefert“ [3]). So liegt es auch im Wesen des Mysteriums, dass es in adaequater Weise nur von Mund zu Mund überliefert werden kann. „Geheime Dinge, wie die Gottheit, werden der Rede anvertraut, nicht der Schrift“ [4]). Schriftliche Fixirung ist schon beinahe Entweihung [5]).

Diese Empfindung hat auch auf die Gestaltung seines theoretischen Hauptwerkes eingewirkt [6]). Was er hier darzulegen hat, gehört ja eben zu diesen Mysterien, die nicht entweiht

---

Mythen und Mysterien, „welche von den Gebildeten mit Verständnis begangen werden, während das Volk u. der gemeine Mann davon nur das äussere sieht und vollzieht“.

[1]) V, 9, 58 *οἱ τὰ μυστήρια θέμενοι, φιλόσοφοι ὄντες, τὰ αὐτῶν δόγματα τοῖς μύθοις κατέχωσαν, ὥστε μὴ εἶναι ἅπασι δῆλα.* Vgl. VI, 2, 4: da wir behaupten *τὸ συμβολικὸν εἶδος ἀρχεῖον εἶναι, . . . ἐχρῆν καὶ τὰ μυστήρια ἐπελθεῖν τῶν τελουμένων*; dies wird geschehen, *ὁπηνίκα ἂν τὰ περὶ ἀρχῶν τοῖς Ἕλλησιν εἰρημένα ἐπιόντες διελέγχωμεν· τῆςδε γὰρ ἔσεσθαι τῆς θεωρίας ἐπιδείξωμεν καὶ τὰ μυστήρια.*

[2]) V, 9, 56 *πάνθ' ὅσα διά τινος παρακαλύμματος ὑποφαίνεται, μείζονά τε καὶ σεμνοτέραν δείκνυσι τὴν ἀλήθειαν.*

[3]) V, 4, 21. Vgl. vorher 20 *αἱ προφητεῖαι οἵ τε χρησμοὶ λέγονται δι' αἰνιγμάτων, καὶ αἱ τελεταὶ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἀνέδην οὐ δείκνυνται.* Dasselbe hinsichtlich der Orakel bei Porphyrius, s. o. 70, 2.

[4]) I, 1, 13 *τὰ ἀπόρρητα, καθάπερ ὁ θεός, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι.*

[5]) V, 10, 65. Vgl. Orig., c. Cels. VI, 26 *οὐκ ἀκίνδυνον τὴν τῶν τοιούτων σαφήνειαν πιστεῦσαι γραφῇ.*

[6]) S. darüber Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur, Histor. Zeitschr. N. F. 12, 455—472.

werden dürfen, und bildet insofern das *ἐποπτικόν* seiner gesamten Unterweisung [1]). Der Bedenklichkeit seines Unternehmens ist sich Clemens auch wohl bewusst, und darum sucht er der Gefahr vorzubeugen. Er wird, so kündigt er an, manches absichtlich übergehen, was er sich niederzuschreiben scheue [2]). In manchem wird seine Schrift „in Rätseln reden; manches wird sie weiter ausführen, andres nur einfach aussprechen; sie wird versuchen, heimlich zu reden und in verborgener Weise zu offenbaren und ohne Worte darzulegen" [3]). Diese Tendenz bedingt nicht bloss die Art der Darlegung, sondern nicht minder die Anordnung des Ganzen. Absichtlich schreibt Clemens hier, im Unterschiede von den beiden andern Teilen seiner Trilogie, ohne jede Disposition, planlos bald über dies, bald über jenes sprechend. Der Zweck dieses Verfahrens ist, wie er selbst hervorhebt, der, den profanen Leser in die Irre zu führen, damit er gar nicht merke, was dem Autor die Hauptsache und was nur unwichtiges Beiwerk ist [4]).

All diese Gedankengänge haben, wie gesagt, ihre Parallele in der Philosophie des Zeitalters. Wohl aber kann man sagen, dass sie bei Clemens stärker hervortreten. Seine zum Mysticismus neigende Individualität bildet den nächstliegenden und wichtigsten Erklärungsgrund dieser Thatsache. Dazu kommt noch ein andres: Die der damaligen Philosophie geläufigen und deshalb auch von

---

[1]) Paed. I, 2, 8.

[2]) So lehnt es auch Origenes in seiner Streitschrift gegen Celsus mehrmals ausdrücklich ab, höhere Erkenntnisse an diesem Orte mit in die Erörterung zu ziehn, um nicht das Heilige vor die Hunde zu werfen: *ἀσεβὲς γὰρ τὸ τοιοῦτον προδοσίαν περιέχον τῶν ἀπορρήτων τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας λογίων*, V, 29. So hier betr. der Lehre von der Seele; VI, 18 betr. Gottes u. der ihn umgebenden göttlichen Wesen; VI, 26 betr. des Gerichtes. V, 15 entschuldigt er sich, dass er genötigt war, Dinge zu berühren *μὴ ἁρμόζοντα τοῖς ἁπλούστερον πιστεύουσιν*.

[3]) Strom. I, 1, 15 *ἔστι δὲ ἃ καὶ αἰνίξεταί μοι γραφή· καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἐρεῖ· πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα*; ebenda *τὰ μὲν ἑκὼν παραπέμπομαι φοβούμενος γράφειν, ἃ καὶ λέγειν ἐφυλαξάμην*. Vgl. I, 12 u. VI, 1, 1.

[4]) Vgl. das Schlusswort des 7. Buches.

Clemens vertretenen Anschauungen über das Wesen der Mythen, Mysterien und Prophetieen sind bei ihm wie hernach bei Origenes natürlicherweise auf die heiligen Schriften ausgedehnt [1]) und treten damit in ganz andrer Weise in den Vordergrund: Sind es ja selbst bei den spätern Neuplatonikern doch immer nur vereinzelte Fälle, in denen zum Zweck des Erweises einer philosophischen Wahrheit auf derartige mysteriösen Offenbarungen derselben ausdrücklich recurrirt wird; die christlichen Alexandriner dagegen haben als theologische Schriftsteller, noch mehr als Lehrer an der Katechetenschule ihre Gnosis fort und fort aus den heiligen Schriften zu entwickeln. In dieser Beziehung befinden sie sich in derselben Lage, in der sich vor ihnen Philo befunden hatte, dessen Schriftauslegung und geheimnisvolle Art [2]) sie übernommen haben. Die Darbietung der Erkenntnis vollzieht sich hier unter beständigem Enthüllen und Enträtseln; und andrerseits wird die Gnosis als eine geheimnisvolle Intuition in den verborgenen Grund der Dinge empfunden, welche den Gnostiker das durch den Geist in verhüllter Weise in den Schriften gesagte verstehen lässt, so dass er das, was andern ein verborgenes ist, als offenbare Wahrheit erschaut [3]). Einer derartigen hellenistisch-gnostischen Geistesrichtung geht das Verständnis für den ursprünglichen Sinn des Evangeliums ab; auch dieses muss also, um als Basis dienen zu können, als eine „mystische Lehre“ [4]) gefasst werden, deren tiefste Erkenntnisse hinter den Worten liegen und liegen sollen. „Weder die Propheten noch der Heiland haben die göttlichen Mysterien so ausgesprochen, dass sie dem ersten besten ohne weiteres fasslich sind, sie haben dieselben vielmehr in Parabeln dargelegt“ [5]). „Die Propheten haben offen mitgeteilt, was der Zuhörer sofort verstehen und was zur Besserung des Lebens dienen sollte; in Rätseln hingegen und Allegorieen und

---

[1]) S. ausser den überall vertretenen einzelnen Belegen V, cp. 6 u. 10.

[2]) S. o. 64 f.

[3]) Strom. VI, 15, 115 *μόνον δύνασθαι τὸν γνωστικὸν τὰ ἐπικεκρυμμένως πρὸς τοῦ πνεύματος εἰρημένα νοήσειν τε καὶ διασαφήσειν.* Vgl. I, 1, 13 *τῷ παρακεκαλυμμένως τὰ παραδιδόμενα οἴφτε παραλαμβάνειν δηλωθήσεται τὸ κεκαλυμμένον ὡς ἡ ἀλήθεια.*

[4]) Strom. VI, 15, 127 *μυστικὴ διδασκαλία.*

[5]) Strom. VI, 15, 124.

den sogenannten dunkeln Reden die geheimeren zur Epoptie gehörigen Wahrheiten, die das Verständnis des gemeinen Mannes übersteigen" [1]. Auch die Apostel haben diese Geheimnisse nur in verborgener Weise mitgeteilt, denn sie wussten wohl, „was sie schreiben sollten und wie sie es schreiben sollten und was sie für die grosse Menge überhaupt nicht niederschreiben durften" [2]. Daneben hat dann andrerseits die Anschauung, dass die Gnosis als Mysterium im kleinen Kreise der Wissenden von Mund zu Mund überliefert werde [3], zu der mehrfach auch in der haeretischen Gnosis vertretenen Annahme geführt, dass auch diese Überlieferung direkt auf eine geheime Mitteilung der Gnosis durch den Herrn an einzelne Auserwählte zurückgeht [4], eine Annahme, die in der durch die Neupythagoraeer behaupteten Existenz einer auf den alten Meister zurückgehenden Geheimtradition ihrer Schule ihre völlige Analogie findet [5].

---

[1]) Orig., c. Cels. VII, 10 *ὅσα δὲ μυστικώτερα ἦν καὶ ἐποπτικώτερα καὶ ἐχόμενα θεωρίας τῆς ὑπὲρ τὴν πάνδημον ἀκοήν, ταῦτα δι' αἰνιγμάτων καὶ ἀλληγοριῶν καὶ τῶν καλουμένων σκοτεινῶν λόγων.* Vgl. V, 15 d. Schrift *ἐπικεκρυμμένως μετὰ σοφίας λέγει τὰ σκυθρωπά.* Die Leute, die in d. Schrift „das Thörichte von d. Welt" genannt werden, können den wahren Sinn d. Schrift nicht verstehen.

[2]) L. c. VI, 6; V, 19 *καίτοι δὲ βουλόμενος κρύπτειν ὁ ἀπόστολος τὰ κατὰ τὸν τόπον* (1 Cor. 15, 48) *ἀπόρρητα καὶ μὴ ἁρμόζοντα τοῖς ἁπλουστέροις καὶ τῇ πανδήμῳ ἀκοῇ* . . . fügt er doch noch einiges hinzu. *εἶτ' ἐπιστάμενος ἀπόρρητόν τι καὶ μυστικὸν κατὰ τὸν τόπον . . . ἐπιφέρει ,ἰδοῦ μυστήριον ὑμῖν λέγω' ὅ τί περ ἔθος ἐστὶν ἐπιφέρεσθαι τοῖς βαθυτέροις καὶ μυστικωτέροις καὶ καθηκόντως ἀπὸ τῶν πολλῶν κρυπτομένοις.* In Levit. hom. 4, 6 (IX, 227 f. Lomm.): unter den *τέλειοι* redet Paulus von der *σοφία θεοῦ ἐν μυστηρίοις*, den Schwachen gegenüber kennt er nichts als Christum den Gekreuzigten! Der Herr hat deshalb zum Volke nur in Gleichnissen gesprochen.

[3]) Clem., Strom. VII, 10, 55 *ἡ γνῶσις ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη . . . οἷον παρακαταθήκη ἐγχειρίζεται.* — VI, 7, 61 *ἡ γνῶσις ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα.*

[4]) Clem. Hypotyp. Fragm. bei Eus., h. e. II, 1, 4 *Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάνῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἑβδομήκοντα, ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρνάβας.* Vgl. Orig., c. Cels. III, 59 *τὰ κατ' ἰδίαν λελαλημένα τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς.*

[5]) S. o. 68.

3. Ist der Nachweis erbracht, dass die eben besprochenen Erscheinungen dem Clemens nicht eigentümlich sind, sondern ihn eben als einen Vertreter der Geistes- und Gefühlsrichtung der damaligen Philosophie charakterisiren, so dürfte das Hervortreten dieser Erscheinungen damit auch zur Genüge erklärt sein. Dieselben sind also nicht auf eine direkte Beeinflussung des Clemens durch das Mysterienwesen oder gar auf eine Accomodation an dasselbe zurückzuführen [1]. Zu dieser Ansicht könnten die Ausführungen des Protrepticus verleiten [2], in denen Clemens den im Anfange seiner Schrift geschilderten heidnischen Mysterien die wahren Mysterien des Logos gegenüberstellt und bei der Schilderung der Seligkeit des Christentums in bewusster Weise auf die Terminologie und die Vorgänge jener Mysterienculte zurückgreift. In diesem besondern Falle ist man allerdings berechtigt, von einer Accomodation zu reden, die Clemens auch auch als solche empfunden hat [3]. Im allgemeinen kommt jedoch das Mysterienwesen nur insofern in Betracht, als es als Faktor der religiösen Gesamtrichtung der Zeit die philosophische Entwicklung beeinflusst hat, deren Vertreter neben andern Clemens ist. Insonderheit ist die Behauptung ungerechtfertigt, dass „eine vollständige Übereinstimmung in den prinzipiellen Anschauungen der Mysterien über Ursprung, Zweck, Wesen der Religion sowie über deren Correlat, die Offenbarung, mit denen des Kirchenvaters constatirt werden kann“ [4]. Denn von „prinzipiellen An-

---

[1]) So Bratke. Z. B. 662: „Ausdrücklich erklärt er (Clemens), der Beruf des Christentums in der Welt treibe ihn zu dessen Anbequemung an das Vorbild der griechischen Mysterien: ‚Weil sie (die Hellenen) weder dem Guten noch der Erkenntnis . . . Glauben schenken wollen, so wollen wir selbst . . . so ihnen beikommen, wie es zu hören ihnen geläufig ist'.“ Allein was vor dem Clemenscitat (V, 4, 19; statt 356 Pott. bei Br. ist 656 zu lesen) steht, ist von Bratke lediglich eingetragen; im folgenden spricht Clem. nicht speziell von den Mysterien, sond. von dem in den Mythen u. Mysterien, bei Dichtern u. Philosophen angewandten *τρόπος τῆς ἐπικρύψεως*.

[2]) Protr. 12.

[3]) 12, 119 *δείξω σοι τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα.*

[4]) Bratke 667, vgl. 694. Wie bei Clemens ein „vollständiges

schauungen der Mysterien" über diese Fragen wissen wir nichts, wohl aber wissen wir, dass die Philosophen ihre Ansichten über dieselben auch aus den Mysterien, Mythen und Orakeln erwiesen, d. h. also ihre „prinzipiellen Anschauungen" in die Mysterien hineingedeutet und denselben untergeschoben haben [1]. Ebensowenig kann dann die Rede sein von einem „wohlgemeinten Unternehmen des Clemens, durch eine verstandesmässige Accomodation der Kirche an die antiken Geheimculte derselben in der griechisch-römischen Welt Boden abzugewinnen" [2]. Denn die betr. Erscheinungen wurzeln in der Geistesrichtung des Clemens und sind deren natürlicher, weil durch die Philosophie seiner Zeit ausgebildeter, Ausdruck; sie sind viel zu allgemein und zu tiefgehend, als dass sie als eine bewusste, zu einem bestimmten Zweck unternommene fremdartige Einkleidung der eignen Gedanken zu verstehen wären.

4. Was eben über Clemens ausgeführt wurde, gilt in allen wesentlichen Punkten auch von seinem Nachfolger Origenes [3]. Trotzdem besteht ein Unterschied zwischen beiden. In der Geistesrichtung des Origenes tritt nämlich das mystische Element lange nicht in dem Masse als das eigentlich charakteristische hervor und hat daher auch seine Denk- und Ausdrucksweise nicht in dem Grade beeinflusst, wie es bei seinem Vorgänger der Fall ist. Damit hängt zusammen, dass in der Auffassung der Gnosis insofern ein leiser Unterschied obwaltet, als Clemens dieselbe letztlich als ein intuitives Schauen des Göttlichen empfindet, während bei Origenes ihre Fassung als ein Wissen um die höchsten Wahrheiten stärker hervortritt [4], was seiner Gnosis

System der Katechumenenerziehung nach Analogie der Eleusinien vorliegt" (699), verstehe ich nicht.

[1]) Beachte, wie Clem. die Mysterien von Philosophen gegründet sein lässt, s. o. 136, 1.

[2]) Bratke 695. Vgl. 659 „Bestreben des alexandr. Kirchenlehrers, die christliche Kirche ihrer Form nach dem Geist u. den Einrichtungen der Mysterien anzupassen".

[3]) Die Belege sind deshalb im vorstehenden bei Gelegenheit angefügt worden.

[4]) Vgl. in Levit hom. 13, 3 (IX, 403 f. Lomm.). Est aliquis sermo, qui ad communem proferri possit auditum et edocere plebem de operi-

einen sozusagen greifbareren Inhalt giebt: wird späterhin das kirchliche Dogma als Mysterium empfunden, so steht Origenes dieser Auffassung schon merklich näher als Clemens.

5. Es ist natürlich, dass eine solche Gesamtauffassung der Religion, wie sie bei den Alexandrinern vorliegt, auf die Auffassung der cultischen Handlungen nicht ohne Einfluss bleiben konnte. Für eine derartige Empfindungsweise musste es naheliegen, wie den einzelnen Schriftworten, so auch diesen Akten eine geheimnisvolle Symbolik unterzulegen und in ihnen mysteriöse Hüllen höherer Wahrheiten zu erblicken. Sehr deutlich hat wenigstens Origenes dieser Auffassung Ausdruck gegeben. „Unter den kirchlichen Bräuchen, sagt er, giebt es manche, die zwar alle befolgen müssen, ohne dass indes ihr Grund allen durchsichtig wäre“. So die Kniebeugung, die Wendung nach Osten beim Gebet. „Aber auch was den Genuss des Abendmahls betrifft und den Hergang dieser Feier oder die Worte, Handlungen und Fragen und deren Reihenfolge bei der Tauffeier, wer vermöchte ohne Schwierigkeit den Grund davon anzugeben? . . . Wir heben und tragen auf unsern Schultern verhüllte und verdeckte göttliche Mysterien, wenn sich nicht unter uns ein Aaron oder Sohn Aarons befindet, dem die Gnade widerfährt, dies bloss und offenbar schauen zu dürfen“ [1]). Wenn daher Origenes „mysteria“ auch gradezu als Terminus für das

---

bus misericordiae . . . Est vero alius, qui secreta contineat et de fide Dei et rerum scientia disserat. — Et tu ergo, si habes scientiam secretorum, si de fide Dei, de mysterio Christi, de Sancti Spiritus unitate potes scienter cauteque disserere, panes ex simila offers Domino. Si vero communibus uteris ad populum monitis et moralem scis tantummodo locum tractare, qui ad omnes pertinet, communem te obtulisse noveris panem. Dies erinnert schon an die spätere Fassung von mystica im Gegensatze zu moralia, z. B. Ambros., in psalm. 1 enarr. 42: mystica salvant et a morte liberant, moralia autem ornamenta decoris sunt, non subsidia redemtionis. Praestare autem mystica moralibus etiam Dominus docet: Maria u. Martha.

[1]) In Num. hom. 5, 1 (X, 40 Lomm.) levamus humeris nostris et portamus adoperta et obtecta divina mysteria, nisi quis sit inter nos Aaron aut filius Aaron, quibus ista conceditur nuda et revelata percipere.

Abendmahl gebraucht [1]), so liegt es nahe, das Aufkommen dieser Bezeichnung aus der obigen Auffassung zu erklären; doch kann sie ebenso gut aus dem kirchlichen Sprachgebrauch übernommen sein [2]). Immerhin aber bleibt auch für die Ausbildung dieses letztern und für die weitere Entwicklung in der Auffassung der Sacramente diese Betrachtungsweise von höchster Wichtigkeit; denn sie stellt einen der verschiedenen Faktoren dar, die dazu geführt haben, Taufe und Abendmahl in steigendem Masse als Mysterien zu empfinden und daher zu der betr. Terminologie zu greifen.

## II.

Der christliche Alexandrinismus ist in mancher Beziehung die consequente Durchführung einer Auffassung des Christentums, die in verschiedenartigen Ansätzen auch sonst zu Tage tritt. Dies gilt auch von der eben betrachteten Erscheinung. Nachdem wir hier eine deutliche Einsicht in ihr Wesen und ihre Motive gewonnen, haben wir nun den Blick nach rückwärts und vorwärts zu richten, um zu untersuchen, inwieweit diese Entwicklung sich sonst ankündigt und inwiefern sie die allgemeine Auffassung des Christentums bestimmt hat.

1. Hier erhebt sich nun zunächst die Frage, ob sich schon in der urchristlichen Zeit derartige Erscheinungen wahrnehmen lassen.

Häufig finden wir bei Paulus und den von ihm abhängigen Schriften des Neuen Testaments den Ausdruck *μυστήριον*. Um entscheiden zu können, ob der Gebrauch desselben auf einen Einfluss von seiten der Anschauungswelt des Mysterienwesens zurückzuführen ist [3]), gilt es zunächst seine Verwendung in der jüdischen Literatur ins Auge zu fassen.

---

[1]) S. o. 129, 2.

[2]) S. o. 129. Darauf führt vielleicht die Unterscheidung der kirchlichen Mysterien von den Mysterien der Gnosis.

[3]) Vgl. A. Carman, The New Testament use of the greek mysteries, The Bibliotheca Sacra, Oct. 1893, 613—639. Hier ist der gänzlich verfehlte Versuch gemacht, insbesondre die betr. paulinischen Stellen als direkte Anspielungen auf Gebräuche u. Anschauungsweise

In den alttestamentlichen Apokryphen [1]) werden die Pläne eines Königs oder Feldherrn μυστήρια genannt; sie sind seine Geheimnisse, sofern niemand um sie weiss, bevor er sie seinen Untergebenen kundgetan oder ins Werk gesetzt hat [2]). In demselben Sinne wird dann von Geheimnissen Gottes gesprochen; das sind seine Zukunftspläne, die längst gefasst, aber vor ihrer Ausführung den Menschen notwendig unbekannt sind, falls sie nicht etwa einzelnen durch Offenbarung kundgetan werden [3]). Es liegt in der Natur der Sache, dass zumeist mit Bezug auf die zukünftige Erfüllung, das Gericht und das messianische Heil von solchen Geheimnissen geredet wird, die einst aller Welt offenbar werden sollen [4]). Und sofern im spätern Judentum diese Dinge der Endzeit, Gericht, Lohn und Strafe und künftige Herrlichkeit als schon jetzt in verborgener Weise im Himmel concret existirend vorgestellt werden, werden auch sie als himmlische Geheimnisse bezeichnet [5]).

---

der Mysterienfeiern zu erklären: μυστήριον soll im Epheserbrief häufiger vorkommen, weil das Bild hier durch den mysteriösen Cult der Ephes. Artemis besonders naheliegend, μεμύημαι Phil. 4, 12, weil Thracien ein Centrum der Dionysosmysterien war; Eph. 5 soll von Anspielungen auf die Dionysosmysterien durchsetzt sein, etc.

[1]) Vgl. E. Hatch, Essays in biblical Greek 1889, 57 ff.

[2]) Judith 2, 2 μυστ. τῆς βουλῆς des Nebukadnezar; Tob. 12, 7 μυστ. βασιλέως; 2 Macc. 13, 21 τὰ μυστήρια vom Kriegsplan. This was a strictly Oriental conception, Hatch l. c. 58.

[3]) Sap. 2, 22 μυστ. θεοῦ; vgl. 4 Esra 10, 38 Altissimus revelavit tibi mysteria multa.

[4]) So besonders im Henochbuch. Hen. 106, 19 ich weiss die Geheimnisse der Heiligen, denn der Herr hat sie mich sehen lassen und auf den Tafeln des Himmels habe ich sie gelesen; 103, 2 ich weiss dies Geheimnis und habe es gelesen auf den himml. Tafeln, dass die in Gerechtigkeit Gestorbenen alles gute erwartet; 104, 10 ich weiss dies Geh., dass viele Sünder abfallen werden. — Der Messias ist mächtig in allen Geheimnissen der Gerechtigkeit 49, 2; Geheimnisse der Weisheit werden am Gerichtstage seinem Munde entströmen 51, 3; seine Geheimnisse sind ohne Zahl und seine Gerechtigkeit unberechenbar 63, 2.

[5]) Nach dem Gericht werden die Heiligen die Geheimnisse der Gerechtigkeit im Himmel in Empfang nehmen, Hen. 58, 5; cf. 38, 3 wenn die Geheimnisse der Gerechten geoffenbart werden, u. 71, 3.

In demselben Sinne ist in den Evangelien von den „Geheimnissen des Reiches Gottes“ die Rede [1]). Und von eben dieser Grundauffassung aus ist nun auch der Gebrauch des Ausdrucks *μυστήριον* in den paulinischen Schriften zu verstehen. Als „Geheimnis“ bezeichnet Paulus den vorzeitlichen Heilsratschluss Gottes zur Erlösung der Menschen, der selbst Engeln und Mächten verborgen war, nun aber durch Christus geoffenbart ist und fort und fort den Gläubigen durch den Geist geoffenbart wird [2]). Der charakteristische Unterschied dieser Auffassung des Begriffs *μυστήριον* von der späteren, aus der Anschauungssphäre des Mysterienwesens stammenden, wie sie uns in deutlicher Ausprägung bei den Alexandrinern entgegentrat, liegt darin, dass hier das Geheimnis, nachdem es geoffenbart ist, dem Gläubigen in der Hauptsache unmittelbar klar und verständlich ist [3]), während es später grade als im Wesen des Glaubensgeheimnisses liegend empfunden wird, dass es auch dem Gläubigen nicht unmittelbar klar sein kann, sondern stets mysteriös-unergründlich und von geheimnisvollem Halbdunkel bedeckt bleibt [4]). Für diese spätre

[1]) Mat. 13, 11 *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* = Marc. 4, 11 = Luc. 8, 10; vgl. Hatch 58.

[2]) Hatch 59 f. Vgl. bes. Col. 1, 26 *τὸ μυστ. τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων, νῦν δὲ ἐφανερώθη* cf. Eph. 3, 9 *μυστ. τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων, ἵνα γνωρισθῇ νῦν*; ebenso Rom. 16, 25; Eph. 1, 9; 3, 3. 4. Auf dieselbe Grundbedeutung geht zurück 1 Tim. 3, 9. 16 *μυστ. τῆς πίστεως* u. *τῆς εὐσεβείας*; ebenso 1 Cor. 2, 1 u. 4, 1 *μυστήριον* resp. *μυστήρια θεοῦ* u. 1 Cor. 2, 7 *θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ*; andrerseits Rom. 11, 25 u. 1 Cor. 15, 51 die Verstockung Israels und die Verwandlung als Geheimnisse des göttlichen Heilsplanes, vgl. die oben angef. Henochstellen; wahrsch. ebenso 2 Thess. 2, 7 *μυστ. τῆς ἀνομίας*. Nur Eph. 5, 32 geht nicht auf diese Grundbedeutung zurück. — Dieselbe Bedeutung hat *τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ* Apoc. 10, 7.

[3]) Was nicht ausschliesst, dass es besondre *μυστήρια* giebt, die nur dem in besondrer Weise Geistbegabten geoffenbart werden, 1 Cor. 13, 2; 14, 2.

[4]) Vgl. Chrysost., in 1 Cor. hom. 7, 2 (61, 56) *μυστήριον τοῦτο μάλιστά ἐστιν, ὃ πανταχοῦ μὲν κηρύττεται, οὐ γνωρίζεται δὲ παρὰ τῶν οὐκ ὀρθὴν ἐχόντων γνώμην. ἐκκαλύπτεται δὲ οὐκ ἀπὸ σοφίας, ἀλλ' ἀπὸ πνεύματος ἁγίου, καθόσον ἡμῖν δέξασθαι δυνατόν. διόπερ οὐκ ἄν τις ἁμάρτοι καὶ κατὰ τοῦτο αὐτὸ μυστήριον προσειπὼν ἀπόρρητον· οὐδὲ γὰρ ἡμῖν τοῖς πιστοῖς πᾶσα ἐνεχειρίσθη σαφήνεια καὶ ἀκρίβεια.*

Entwicklung wird der Sprachgebrauch des Paulus insofern von Bedeutung gewesen sein, als mit dem griechischen Ausdruck allmählich auch der griechische Begriff sich einstellen musste [1].

2. Einen weitern Anknüpfungspunkt für das Aufkommen mystischer Gedankengänge bildet die damalige Art der Schriftbehandlung. In consequenter Durchführung begegnet zwar die allegorisch-typologische Auslegung nur im jüdischen und christlichen Alexandrinismus; in meist regellosen Ansätzen von verschiedenen Stärkegraden ist sie jedoch überall verbreitet. Aus der rabbinischen Theologie ist sie Paulus geläufig [2]. Dieselbe Gedankenrichtung bekundet sich auf palaestinensischem Boden auch darin, dass schon die Quellen unsrer Evangelien die Gleichnisreden Jesu als Rätselreden, als Hüllen verborgener Wahrheiten aufgefasst haben [3]. Diese jüdischen Elemente verbanden sich nun auf griechischem Boden mit ähnlichen griechischen Gedankengängen. So wird der Buchstabe des Textes zum Symbol, das eine Deutung, zum Rätsel und Geheimnis, das eine Auflösung fordert. Deutlich liegt diese Thatsache bei Justin und Tertullian vor. Die auf Christus bezüglichen alttestament-

---

[1]) Der Gebrauch von *τέλειος* bei Paulus hängt nicht, wie Carman will, mit dem Mysterienwesen zusammen, vgl. Heinrici, Das erste Sendschr. an die Kor. 41 u. 108. *τέλειοι* 1 Cor. 2, 6 aus dem, von dem des Apostels verschiedenen, Sprachgebrauche der Gemeinde entnommen sein zu lassen, in dem es „die Eingeweihten“ bedeutet hätte (Heinrici), liegt m. E. kein Grund vor. Dass übrigens *τέλειος* so viel hiess wie *μεμυημένος* (Heinrici 40, 2) ist nicht ganz richtig; der Gegensatz zu *ἀτέλεστος* ist nicht *τέλειος*, sondern *τετελεσμένος*. — Auf einzelne Ausdrücke wie *μεμύημαι* Phil. 4, 12, *ἐποπτεύοντες* 1 Petr. 2, 12, *ἐπόπται* 2 Petr. 1, 16 ist natürlich gar nichts zu geben. — Die sehr verbreitete Annahme, dass das Bild vom ersterbenden Saatkorn 1 Cor. 15, 36; Joh. 12, 24 aus der Sprache der Demeter-Mysterien stamme (Heinrici l. c. 529; betreffs Joh. H. Holtzmann, Handcomment. $IV^1$, 146; O. Holtzmann, Das Joh.-Ev. 75. 121. 258 etc.), beruht, wie oben 11 gezeigt, auf einer unerwiesenen Voraussetzung über die Symbolik dieser Mysterien. Selbst wenn sich diese als richtig erwiese, wäre damit noch keineswegs bewiesen, dass die Verwendung des Bildes in den obigen Stellen damit zusammenhänge.

[2]) Vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 1886, p. 114.

[3]) A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu 1888, p. 43 ff.

lichen Symbole bezeichnet Justin, eben weil sie erst in der Zeit der Erfüllung verständlich werden, als „Geheimnisse", wie auch *συμβολικῶς εἰπεῖν* bei ihm mit *εἰπεῖν ἐν μυστηρίῳ* abwechselt [1]). Von solchen Geheimnissen — sacramenta [2]) — des Alten Testaments redet auch Tertullian [3]); gerade eine derartige verhüllte Mitteilung der zukünftigen Dinge entspreche der Herrlichkeit derselben am besten [4]).

Sobald man nun in solchem „in verhüllter Weise reden"

---

[1]) Über *μυστήριον* bei Justin s. Hatch, l. c. 60. Dass Moses während der Schlacht die Arme ausgebreitet hält und sein Feldherr Josua heisst, sind auf Christus deutende *μυστήρια*, Dial. 111 p. 394; *μυστ. τοῦ προβάτου* als Typus Christi 40 p. 134; Gesetze *εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* 44 p. 148. — Denselben Sinn hat *μυστήριον* Apoc. 1, 20 *μ. τῶν ἑπτὰ ἀστέρων* u. 17, 7 *μ. τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου* u. ist auch hier wahrsch. von einem Spätern gebraucht, der den ursprünglichen Text ausdeutet, s. F. Spitta, Die Offenbarung des Johannes 1889, p. 33. 181 ff. 190.

[2]) Nach dem Vorgange der alten lateinischen Bibelübersetzung (H. Rönsch, Itala u. Vulgata 1869, p. 323) hat Tert. *μυστήριον* durch sacramentum wiedergegeben. Doch decken sich beide Ausdrücke nicht, sondern sacramentum hat einen viel weitern Gebrauch. Die Grundbedeutung ist res sacra, s. Koffmane, Gesch. des Kirchenlateins I (1879), 82. Vgl. noch Rönsch, Das Neue Test. Tertullians 1871, 585 f.; v. Zezschwitz, Katechetik (s. o. 3) I, 173 ff.; A. Réville, Du sens de sacram. dans Tert., Biblioth. de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences relig. I (1889), 195—204 (hier wird sacr. zu ausschliesslich auf *μυστήριον* reducirt).

[3]) Der Name Josua nominis futuri sacramentum, adv. Marc. III, 16 (II, 144 Oehl.); d. Zeichen *T*, mit dem bei Ez. die Menschen versiegelt werden, ein sacr., das auf d. Kreuz hinweist, adv. Jud. 11 (II, 732), vgl. 13 (735); d. Segen Jacobs über Benjamin u. d. Verhalten Sauls gegen David figurarum sacramenta auf d. Leben des Paulus, adv. Marc. V, I (II, 275); d. Wort „mittamus lignum in panem ejus" ist ein sacr., weil panis eine geheime figura für den Leib Christi ist, ipso domino hoc sacr. postea interpretaturo, adv. Marc. III, 19 (II, 147).

[4]) Vom Kreuzestode adv. Marc. III, 18 (II, 146) et utique vel maxime sacramentum istud figurari in praedicatione oportebat, quanto incredibile, tanto magis scandalo futurum, si nude praedicaretur, quantoque magnificum, tanto magis obumbrandum, ut difficultas intellectus gratiam Dei quaereret; folgt als figura Isaak, Joseph etc.

das Wesen oder den Vorzug des inspirirten Schrifttums sah, lag die Annahme nahe, dass die Schrift eben als pneumatische unzählige solcher Mysterien enthalte, die der gewöhnliche Leser nicht sämtlich verstehen oder „auflösen“ könne. Damit aber erschien die geheimnisvolle Dunkelheit der Schrift als die natürliche Folge ihrer Göttlichkeit und damit das Dunkle und Geheimnisvolle als zum Wesen der göttlichen Offenbarung gehörig. Dieser Ansicht ist Irenaeus, wenn er die Thatsache, dass wir nicht auf alle Fragen in der Schrift eine Antwort zu finden vermöchten, damit erklärt, dass die Schriften als geistige wohl vollkommen wären, wir aber als ihnen unebenbürtig auch der Erkenntnis der Geheimnisse ermangeln und dieselben nur teilweise auflösen könnten [1]).

Mit dem eben berührten hängt das weitere Moment zusammen, dass das Gefühl der Wichtigkeit einzelner Grundthatsachen der evangelischen Verkündigung, verbunden mit dem Unvermögen, ihren Wert begrifflich zu formuliren, dazu geführt hat, dieselben als Mysterien zu empfinden und zu bezeichnen, d. h. als Heilsthatsachen, denen eine tiefere, nur dem Gläubigen verständliche religiöse Bedeutung zukommt. So preist Justin das Leiden des Herrn als „heilbringendes Mysterium“ und redet mehrfach von dem „Mysterium des Kreuzes“ [2]). So hat Tertullian den Kreuzestod und die darin ihren Gipfel findende Erniedrigung Christi als sacramentum bezeichnet [3]). Auch bei Ignatius treten derartige Tendenzen hervor [4]).

Sodann ist auf den weitern Gebrauch von sacramentum bei

---

[1]) Haer. II, 41, 1 Cedere autem haec talia debemus Deo, qui et nos fecit, rectissime scientes, quia Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu ejus dictae; nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a Verbo Dei et Spiritu ejus, secundum hoc et scientia mysteriorum ejus indigemus. — 3 *τί χαλεπόν, εἰ καὶ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων, ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν, ἔνια μὲν ἐπιλύομεν κατὰ χάριν θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακείσεται τῷ θεῷ.* Harnack, D.-G. I[1], 356, 1.

[2]) Dial. 74 p. 264. — 131 p. 466; 134 p. 478; 138 p. 486.

[3]) Adv. Marc. III, 18 s. o. 147, 4; II, 27 (II, 118) totum Dei mei penes vos dedecus sacr. est humanae salutis.

[4]) Vgl. auch d. Bezeichnung der Christen von Ephesus als *συμμύσται Παύλου*, ad Eph. 12, 2.

Tertullian zur Bezeichnung der religiösen Wahrheit, des christlichen Glaubens hinzuweisen [1]). Die Grundbedeutung dieses Ausdrucks ist hiebei die der res sacra; das Heilige aber wird als unnahbares, unfassbares, als Geheimnis empfunden [2]). Mag nun auch die gewöhnliche lateinische Bedeutung „heilige Verpflichtung" in manchen Fällen deutlich mit durchklingen, so werden hier immerhin leise Ansätze vorliegen, die Glaubenswahrheiten als Mysterien aufzufassen, die nicht ohne weiteres klar, sondern nur dem Gläubigen, dem Christo initiatus [3]), verständlich sind. Charakteristisch in dieser Beziehung ist, dass Tertullian die Offenbarungen Gottes in der sichtbaren Schöpfung und seine Heilsoffenbarung als manifesta und sacramenta einander gegenübergestellt hat [4]).

Ein Seitenstück zu der eben betrachteten Entwicklung und einen Beweis ihrer Verbreitung im Gemeindechristentum bietet in gewisser Weise die christliche Kunst, sofern in ihr, dem Zuge der Zeit entsprechend, eine Vorliebe für symbolische Darstellungen zu Tage tritt. Insbesondre ist hier auf den seinem Ursprung nach immer noch rätselhaften Ichthys hinzuweisen, der jedenfalls ein nur dem Gläubigen verständliches Geheimsymbol darstellen soll.

---

[1]) Die Lehren über Endgericht u. Totenwelt als sacr., apol. 47 (I, 290); vom christl. Glauben sacr. nostrum, apol. 15 (175); sacr. fidei, de pud. 18 (I, 834); testatio sacramenti, de cor. 13 (I, 452); una traditio ejusdem sacramenti, de praescr. 20 (II, 19); societas sacramenti, adv. Marc. IV, 5 (II, 165); substantia sacramenti, de pud. 9 (I, 810); thesaurus Judaici sacramenti et inde jam nostri, apol. 19 (I, 190).

[2]) Koffmane l. c.; Harnack, Dogm.-Gesch. I[1], 356, 1.

[3]) De idolol. 22 (I, 104).

[4]) Adv. Marc. IV, 1 (II, 161) Ceterum praejudicatum est ex manifestis, cujus opera et ingenia per antitheses constant, eadem forma constare etiam sacramenta. — Damit hängt d. Bezeichnung von Taufe u. Abendmahl als sacramenta zusammen: sacr. eucharistiae, de cor. mil. 3 (I, 421); sacr. aquae resp. lavacri, de bapt. 1 (I, 619), de virg. vel. 2 (I, 885); sacramenta de exhort. cast. 7 (I, 748), de praescr. 40 (II, 38), adv. Marc. I, 28 (II, 81), III, 22 (154) ecclesiarum sacramenta. Auch hier wird man sacr. nicht einfach als Übersetzung von *μυστήριον* fassen dürfen, sondern von der Grundbedeutung res sacra auszugehen haben.

## III.

Es sind zuerst die Gnostiker, insonderheit die Valentinianer, welche das Evangelium in eine mysteriöse Gnosis umwandeln; allein sie haben dabei noch keinen sichern Boden unter den Füssen und vermögen den Zusammenhang mit dem Gemeinchristentum ihrer Zeit nicht zu wahren. Ihr Unternehmen wird von Clemens und Origenes von neuem aufgenommen; sie vermögen es als kirchlich zu legitimiren, weil sich das Gebäude ihrer Gnosis auf der festen Basis gegebener kirchlicher Normen erhebt, und weil sie andrerseits neben der Gnosis, die sie anstreben, auch den einfachen Glauben als relativ berechtigt anerkennen und demselben zu dienen wissen. Die entsprechende Entwicklung der folgenden Jahrhunderte besteht nun darin, dass in steigendem Masse das mit den Mitteln griechischer Wissenschaft fixirte Dogma in den Glauben selbst einbezogen und mit ihm identificirt wird [1]. Dadurch wird der Unterschied zwischen *γνῶσις* und *πίστις* aufgehoben und gleichsam ein mittleres zwischen beiden geschaffen.

Damit aber wird der Glaube selbst zum Geheimnis; denn der gewöhnliche Christ kann ihn wohl bekennen und lernen, aber nicht verstehen. Was aber wichtiger und folgenreicher ist: er wird auch allgemein als ein Mysterium empfunden. Ephraem hat eine ganze Reihe von Gesängen „gegen die Grübler über Glaubensgeheimnisse" verfasst [2], in denen wieder und wieder betont wird, der Glaube sei ein Complex von göttlichen Mysterien; der Mensch dürfe dieselben schlechterdings nicht begreifen wollen, sondern nur schweigen und anbeten. Chrysostomus erklärt, die apostolische Predigt werde Mysterium genannt, sofern sie nur denen verständlich sei, die die wahre Einsicht hätten; diese verleihe der h. Geist, je nachdem wir ihn fassen könnten, so dass auch für den Gläubigen das Mysterium in gewissem Sinne stets ein Verborgenes bleibe [3]. „Ich gestehe ohne Scheu meine

---

[1]) Harnack, Dogm.-Gesch. I [1], 559 f.

[2]) Eine Auswahl in d. Kemptener Biblioth. d. KV., Ephraem II, 61 ff.

[3]) In 1 Cor. hom 7, 2, s. o. 145, 4. Vgl. Isid. Pelus. epp. II, 192 (78, 640): Menschwerdung, Geburt, Tod etc. ist *μυστήριον, οὐχ ὡς ἀγνοούμενον παντάπασιν, ἀλλ' ὡς οὐδενὶ ἐφικτόν. παντὸς γὰρ ἐπέκεινα καὶ λόγου καὶ νοῦ καθέστηκεν.*

Unwissenheit ein, ja vielmehr ich rühme mich dess nur um so mehr, dass ich an Unergründliches glaube und in Dinge eingeweiht bin, die Vernunft und Denken nicht zu fassen vermögen“ sagt Apollinaris über die Art der Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christo[1]). Er pflichtet dem Worte des griechischen Weisen bei, dass „nichts von göttlichen Dingen den Menschen klar sei“[2]). Er könnte es nicht über sich bringen, „sich mit schwacher und befleckter Zunge an die Darlegung des Wesens des Unfassbaren zu wagen“[3]). Dies ist ein Beispiel für die Thatsache[4]), dass selbst hervorragende Theologen eine Discussion über diese Mysterien als etwas peinliches und gefahrvolles, ja fast als Profanation empfinden, wie sie denn nicht selten betonen, dass sie nur gezwungener Weise in eine solche eintreten[5]). Die grosse Masse war ebendarum, weil für sie das Dogma Mysterium war, jeder neuen Fixirung und jeder Verhandlung über dasselbe grundsätzlich feind. Ihr Ideal war das Verlangen des Historikers Sokrates: „schweigend werde das Unsagbare verehrt“; liegt es ja im Wesen des Mysteriums, dass es „einer Ausführung nicht bedarf, sondern, wie es lautet, so auch

---

[1]) De trin. = Pseudo-Justin, Expos. rect. fidei 11 (Otto, Corpus Apol. III, 1 [3], 38), *ἀπορρήτοις πιστεύων καὶ μύστης τούτων ὑπάρχων* etc.

[2]) Ibid. 8 p. 26 *οὐδὲν γὰρ ἀνθρώποις τῶν θείων σαφές, ὡς Ἑλλήνων σοφός τις ἐφθέγξατο· ἐγὼ δὲ τὸ λεχθὲν ὡς ἀληθὲς δέχομαι.* Wenn sogar Leuten wie Paulus die Gnosis *ἀμυδρά τις* (vgl. Galen, de usu part. VII, 14 Lobeck 63 *ἀμυδρὰ μέν γε ἐκεῖνα,* scil. Eleusinia et Samothracia, *πρὸς ἔνδειξιν ὧν σπεύδει διδάσκειν*) *καὶ μερικὴ γέγονε,* wer wird sich vermessen, *τελείαν τῶν θείων γνῶσιν ἑαυτῷ προσμαρτυρεῖν . . . τὸ τῶν ἀπορρήτων ἀδιεξόδευτον εἰδότες.*

[3]) L. c. über das Wie der Trinität: *διερωτᾶν οὔτε ἄλλον βουλοίμην οὔτε αὐτὸς ἐμαυτὸν δυναίμην πείθειν τοὺς περὶ τῶν ἀπορρήτων λόγους γλώσσῃ πηλίνῃ καὶ σαρκίῳ ῥυπῶντι κατατολμᾶν.*

[4]) S. darüber Harnack, D. G. II, 20.

[5]) Am stärksten Hilarius, de trin. II, 2 Compellimur haereticorum et blasphemantium vitiis illicita agere, ardua scandere, ineffabilia eloqui, inconcessa praesumere. Et cum sola fide explorari, quae praecepta sunt, oporteret, adorare scilicet Patrem et venerari cum eo Filium, s. Spiritu abundare, cogimur sermonis nostri humilitatem ad ea, quae inenarrabilia sunt, extendere, et in vitium vitio coarctamur alieno, ut, quae contineri religione mentium oportuisset, nunc in periculum humani eloquii proferantur.

verkündet wird; denn es ist nicht mehr ein volles göttliches Mysterium, wenn man aus eigner Weisheit etwas zusetzt"[1]).

Als Mysterium soll der Glaube sorgfältig vor Profanation gehütet werden. Das Antiochenische Synodalschreiben über Paul von Samosata wirft demselben auch „Verrat des Geheimnisses" vor[2]). Chrysostomus tadelt solche, „die die Heilsbotschaft ausschwatzen und allen ohne weiteres die Perlen und das Dogma kundthun und das Heilige vor die Schweine werfen"[3]). „Es versündigt sich wider Gott, erklärt Ambrosius, wer die ihm anvertrauten geheimen Mysterien Unwürdigen mitteilen zu können meinte. Nimm dich also in Acht, deine Schätze nicht Treulosen zu verraten. Wer Geheimnisse vor die Leute bringt, thut der Herrlichkeit Christi Abbruch"[4]). So sagt auch Lactanz, die Hoffnung der Christen auf das tausendjährige Reich werde von den Gegnern verlacht, weil sie sie nicht öffentlich zu verteidigen pflegen. Es sei nämlich Gottes Wille, „dass man ruhig und still sein Geheimnis im Herzen verborgen halte; denn ein Mysterium muss so treu als möglich verhüllt und verborgen werden"[5]).

Was also bei Clemens und Origenes von der Gnosis galt, erscheint jetzt auf den Glauben übertragen. Auch andre Erscheinungen begegnen uns, die wir dort in andrer Verwertung schon vorgefunden hatten. So postulirt Basilius eine ungeschriebene apostolische Geheimtradition, die das Dogma wie die heiligen Gebräuche (doch ist bemerkenswert, dass er an letzteren exemplificirt) enthält und durch diese geheime Art der Überlieferung vor Profanation bewahrt[6]). Wichtiger als diese An-

---

[1]) Chrysost. l. c. 7, 1 p. 55.

[2]) Eus., h. e. VII, 30, 16 *τὸν δὲ ἐξορχησάμενον τὸ μυστήριον καὶ ἐμπομπεύοντα τῇ μιαρᾷ αἱρέσει τῇ Ἀρτεμᾶ οὐδὲν δεῖν ἡγούμεθα τούτῳ τοὺς λογισμοὺς ἀπαιτεῖν.* [3]) L. c.

[4]) Ambros., in psalm. 118 expos. 2, 25 sq; 4, 18. Wenn Ambr. de excessu fratr. Satyri 43 Taufe u. Abendm. als perfectiora mysteria bezeichnet, so beweist dies, dass er den christl. Glauben an sich schon als Mysterium auffasst.

[5]) Inst. div. VII, 26.

[6]) De spir. 27, 66 (32, 187) *Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ*

nahme, die weitere Verbreitung nicht gefunden hat, ist der Umstand, dass, sobald der Glaube als Mysterium empfunden wurde, seine Quelle, die h. Schrift, notwendigerweise als ein mysteriöses Buch erscheinen musste. Gregorius Thaumaturgus hat hierin die Betrachtungsweise des Origenes mit der des Irenaeus verbunden, wenn er bezüglich der Thatsache, dass in der Schrift vieles „dunkel und rätselhaft“ sei, erklärt: „sei es dass Gott auf diese Weise mit den Menschen verkehren wollte, da das göttliche Wort, wenn es unmittelbar verständlich wäre, auch von unwürdigen Seelen aufgenommen werden könnte; sei es dass jedes Gotteswort seinem Wesen nach unmittelbar klar und verständlich ist, uns aber als von Gott abgefallenen nur undeutlich und dunkel scheint“ [1]). Basilius betrachtet die Dunkelheit der Schrift als eine absichtliche; sie ist eine Art des Verschweigens und bewirkt, dass der Sinn der Dogmen schwer zu durchschauen ist [2]). Wenn ferner Firmicus Maternus alttestamentliche Stellen mit den Worten einführt: „die heiligen Geheimnisse der Propheten mögen erschlossen werden“, um darauf neutestamentliche als secretiora arcana folgen zu lassen [3]), wenn er die Geschichte von den sich ins Meer stürzenden Schweinen mit den Worten einleitet: „lasst uns die Geheimnisse der evangelischen Überlieferung betrachten“ [4]), so zeigt dies, dass der Inhalt der Schrift für ihn aus heiligen Geheimnissen besteht. Und wie Clemens und Origenes sagt Petrus Chrysologus: „In den Lectionen aus dem Evangelium sind unter dem Dunkel göttlicher Geheimnisse und der Hülle tieferen Sinnes eine Unzahl von Wahrheiten enthalten; und nicht

---

*παρεδεξάμεθα. — . . οἱ τὰ περὶ τὰς ἐκκλησίας ἐξαρχῆς διαθεσμοθετήσαντες ἀπόστολοι καὶ πατέρες ἐν τῷ κεκρυμμένῳ καὶ ἀφθέγκτῳ τὸ σεμνὸν τοῖς μυστηρίοις ἐφύλασσον. Οὐδὲ γὰρ ὅλως μυστήριον τὸ εἰς τὴν δημώδη καὶ εἰκαίαν ἀκοὴν ἔκφορον . οὗτος ὁ λόγος τῆς τῶν ἀγράφων παραδόσεως, ὡς μὴ καταμεληθεῖσαν τῶν δογμάτων τὴν γνῶσιν εὐκαταφρόνητον τοῖς πολλοῖς γενέσθαι διὰ συνήθειαν. Ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα . τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται.*

[1]) Paneg. in Orig. 15 (10, 1093). [2]) L. c. p. 189.

[3]) De error. prof. rel. 19, 3. 5. Cf. 20, 3 antiquiora venerandarum lectionum secreta pandamus; 21, 4 secretum venerandum prophetae oraculum.

[4]) L. c. 9, 3.

leicht begreift der menschliche Verstand, was Christus über die himmlischen Geheimnisse gesagt“ [1]).

Wir sehen hieraus, wie die gesamte Auffassung des Christentums immer mehr von der Idee des Mysteriums beherrscht wird. Unter diesen Umständen wird die Bethätigung des Glaubens, der *πίστις μυστιπόλος* [2]), zur Contemplation der göttlichen Mysterien, als welche sowohl das Dogma [3]) wie die evangelischen Heilsthatsachen des Todes und der Auferstehung Christi etc. gefasst werden [4]). Hauptsächlich aber bekundet sich diese Stimmung in der unbewussten Umschaffung von Taufe und Abendmahl zu kirchlichen Mysterien, ein Prozess, der nur dann richtig aufzufassen ist, wenn man ihn im Rahmen und als Phaenomen der gesamten Geistesrichtung der Zeit betrachtet.

---

## Viertes Capitel.

## Mysterien-Terminologie und Arcandisciplin.

Der Gedanke des Mysteriums hat im Laufe der Jahrhunderte in steigendem Masse die gesamte Auffassung des

---

[1]) Serm. 126 de villico iniquo (Mlat. 52, 546). Cf. serm. 96 (469) Certe si mystica non essent, inter infidelem fidelemque, inter impium atque pium discretio non maneret. Hinc est quod doctrinam suam Christus parabolis velat, tegit figuris, sacramentis operit, reddit obscuram mysteriis.

[2]) Kaiserin Eudokia, *περὶ τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ* II, 1 bei Bandini, Graecae eccles. vetera monumenta I (1762) p. 154.

[3]) Ps.-Athan., contr. Apollin. II, 1 *τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον* = 5 *τὸ τῶν χριστιανῶν μυστ.*; *μυστηριώδης οἰκονομία τοῦ Χριστοῦ* bei Eus., demonstr. evang. I, 10 (22, 89).

[4]) So bei Chrysostom. l. c. Vgl. Athan., Festbriefe übers. v. Larsow II p. 67 Geheimnis d. Auferstehung. — Hom. Chrysost. spur. in incarn. Dom. (59, 687) *πᾶν δὲ περὶ Χριστοῦ λεγόμενον οὐκ ἔστιν ἁπλοῦν κήρυγμα, ἀλλ' εὐσεβείας μυστήριον. πᾶσα ἡ τοῦ Χριστοῦ οἰκονομία μυστήριον ὀνομάζεται.* Dazu Isid. Pelus., s. o. 150, 3. Vgl. d. Bezeichnung des Abendmahlsopfers als *τὴν τῶν μεγάλων μυστηρίων* (d. h. Kreuzestod od. überhaupt Menschwerdung als Erlösungswerk) *ἀντίτυπον θυσίαν* bei Greg. Naz.; s. Steitz, Jahrbb. f. deutsche Theol. X, 134.

Christentums in der alten Welt beherrscht. Taufe und Abendmahl bilden gleichsam die Krystallisationspunkte dieser Erscheinung; in ihrer Auffassung und cultischen Ausgestaltung hat dieselbe ihre greifbarste Ausprägung gefunden. Da indes diese Entwicklung nicht durch intellektuell-dogmatisches Intresse hervorgerufen, sondern durch die Orientirung des religiösen Gefühls bedingt ist, und sich daher unbewusst und instinktartig vollzieht [1]), so hat der Nachweis derselben auch hier seine besondern Schwierigkeiten. Um demselben eine feste Grundlage zu geben, wird es sich daher empfehlen, mit den äusserlichsten und darum greifbarsten Merkmalen zu beginnen [2]).

## I.

Am wichtigsten ist die Thatsache, dass die Terminologie [3]) der Mysterien in sehr weitem Umfange den kirchlichen Sprachgebrauch bestimmt hat. Die Anfänge dieser Erscheinung mögen in den Beginn des dritten Jh.'s zurückreichen, zu voller Verwirklichung ist dieselbe jedoch erst im vierten und fünften Jh. gelangt.

1. Wir sahen oben, wie Origenes von kirchlichen Mysterien redet [4]). Vom vierten Jh. ab wird *μυστήριον* stehender terminus zur Bezeichnung der Sakramente.

Wir finden zunächst Taufe und Abendmahl unter der Bezeichnung *μυστήρια* zusammengefasst [5]). Sodann wird jedes

---

[1]) Holtzmann, l. c. (s. o. 4) 67.

[2]) Ausser den in der Einleitung aufgeführten Werken vgl. zu diesen u. den folgg. Capp.: J. W. F. Höfling, Das Sakrament der Taufe I, 1846; Joh. Mayer, Gesch. des Katechumenats u. der Katechese in den ersten 6 Jahrhunderten, 1868.

[3]) Vgl. die Zusammenstellung bei Casaubonus 477 ff., Zezschwitz 169 ff. u. Bonwetsch 273 ff. — J. C. Suicer, Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis, 1728, leider für unsern Zweck wenig brauchbar, da meist mit den Areopagitischen Schriften operirend; diese müssen hier ausgeschlossen werden, da ihr Sprachgebrauch nicht der allgemein-kirchliche ist.

[4]) S. o. 129. 142 f.

[5]) Ambros., De mysteriis. — Cyr. Hier., cat. myst. 1, 1 *πνευματικὰ καὶ ἐπουράνια μυστήρια.* — Chrys., in Joh. hom. 85, 3 (59, 463) Wasser u. Blut kam aus der Seite Christi: *ἐντεῦθεν ἀρχὴν λαμβάνει τὰ μυστήρια.*

einzelne dieser Sakramente durch *μυστήριον* mit folgendem Genetiv bezeichnet. Die Taufe heisst *μυστήριον βαπτίσματος*, und der Complex ihrer Weihehandlungen bildet die *ἅγια μυστήρια τοῦ βαπτίσματος* [1]; ferner *μυστήριον ἀναγεννήσεως* [2], *μυστήριον τῆς τελειώσεως* [3], mysterium fidei [4], *μυστήρια καθαίροντα τὸν ἄνθρωπον* [5]; das Abendmahl *μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης* [6], *νέας διαθήκης μυστήριον, μυστήριον τοῦ ἀληθινοῦ προβάτου* [7], *δεσποτικὸν μυστήριον* [8].

Ohne weiteren Zusatz wird *μυστήριον* nur ausnahmsweise zur Bezeichnung der Taufe verwandt [9]; vielmehr ist *τὸ μυστήριον* resp. *τὰ μυστήρια* schlechthin zum festen terminus technicus für das Abendmahl geworden, und diese Verwendung des Ausdrucks ist die im kirchlichen Sprachgebrauch bei weitem vorwiegende. Dies erhellt klar aus einer Reihe von Stellen, in denen Taufe und Abendmahl neben einander erwähnt und dabei letzteres einfach mit *τὰ μυστήρια* bezeichnet wird [10]. Singular und Plural

---

[1]) Cyr. Hier., cat. 18, 32 *ἕκαστον τῶν . . . μυστηρίων.*

[2]) Greg. Nyss., or. cat. magn. 33 (45, 84); regenerationis mysterium Ambr., de myst. 4, 20.

[3]) Greg. Naz., or. 40 in sanct. bapt. 28 (36, 400).

[4]) Pseudo-Cypr., de rebapt. 5. 10 (p. 74. 81 Hart.); sacramentum fidei Ambr., de myst. 7, 35.

[5]) Greg. Nyss., or. in diem lum. (46, 577).

[6]) Const. Apost. VIII, 5 (p. 379a Anal. Antenic.); ebenda 12 (413) lauten die Einsetzungsworte: *κλάσας ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς εἰπών· τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης! — τῆς κ. δ. τὰ μυστήρια* Ps.-Hippol., fragm. 32 Lag.

[7]) Beides bei Eus. Caes., De solemn. paschal. 9 u. 7 (24, 704. 702).

[8]) Theodoret zu 1 Cor. 11, 20 (82, 316).

[9]) Athan., or. 2 contr. Ar. 42 *οὗτοι κινδυνεύουσι λοιπὸν καὶ περὶ αὐτὸ τὸ πλήρωμα τοῦ μυστηρίου· φημὶ δὲ τὸ βάπτισμα.*

[10]) Chrysost., in 1 Cor. hom. 30, 2 (61, 251) *ἐμοὶ δοκεῖ νῦν ἐκείνην λέγειν τοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησιν, τὴν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος καὶ πρὸ τῶν μυστηρίων ἐγγινομένην ἡμῖν*; in 1 Cor. 10, 1 hom. (51, 250) *τύπος τοῦ βαπτίσματος* u. *τύπος τῶν μυστηρίων*; hom. spur. in incarn. Dom. (59, 695) Wasser u. Blut aus d. Seite Christi, *ὧν τὸ μέν ἐστι τοῦ λουτροῦ σύμβολον, τὸ δὲ τῶν μυστηρίων ἐνέχυρον.* — Const. Apost. VIII, 6 (p. 384 Anal.) in d. Benediction der Katechumenen: *καταξίωσον αὐτοὺς τῆς ἁγίας μυήσεως . . . καὶ μετόχους ποίησον τῶν θείων μυστηρίων.* — Epiphan., Anacephal. fin. (42, 886) *ἔν τε τοῖς μυστηρίοις ἔν τε τῇ τοῦ*

werden hiebei promiscue gebraucht [1]), doch ist ersterer seltener [2]). Häufig sind Attribute wie θεῖα, ἅγια, ἱερά, ἄχραντα [3]). Chrysostomus insbesondre spricht oft von ἱερὰ καὶ φρικτά, φρικτὰ καὶ φοβερὰ μυστήρια [4]), Wendungen, die der liturgischen Sprache entstammen mögen, wie sich denn in sämtlichen griechischen Liturgien derartige Bezeichnungen finden [5]). Da das eigentlich Mysteriöse in der Abendmahlshandlung die durch die Epiklese mit besondern Kräften begabten Elemente sind, so werden auch speziell diese letztern an einzelnen Stellen als μυστήριον oder μυστήρια bezeichnet [6]).

Doch nicht bloss dieser wichtigste terminus, sondern alle damit zusammenhängenden Ausdrücke sind in den kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen. So wird alles, was auf die beiden Mysterienhandlungen Bezug hat, mit μυστικός bezeichnet. Das

---

λουτροῦ καθαρσίῳ δυνάμει. — Vgl. Ambros., apol. proph. Dav. 12, 59 (Mlat. 14, 917) quid miraris, si vidit baptismatis sacramenta, cum supra dixerit . . ., et de ipso sacramento plenius dixit: parasti in conspectu meo mensam; Cyr. Hier., cat. myst. 1, 1 χωρητικοὶ θειοτέρων μυστηρίων . . . θείου βαπτίσματος ἀξιωθέντες.

[1]) Vgl. Ps.-Athan., Synops. sacr. script. für Mat.: παραδίδωσι τὸ μυστήριον (28, 389), Marc.: π. τὰ μυστήρια (393), Luc. μετὰ τὸ μυστήριον (400), Joh. 6 περὶ τῶν μυστηρίων διαλέγεται (401).

[2]) Singular z. B. Conc. Laod. can. 7 (Mansi, II, 563) κοινωνεῖν τῷ μυστηρίῳ τῷ ἁγίῳ; Ambros., de virgin. III, 3, 13 in mysterio = bei der Abendmahlsfeier; Liturg. Alexandr. bei Swainson, The greek liturgies 1884 p. 30 διὰ τοῦ φρικτοῦ μυστηρίου τούτου. — Singulär ist Greg. Nyss., in diem lum. (46, 581) ὁ ἄρτος . . ἄρτος κοινός · ἀλλ' ὅταν αὐτὸν τὸ μυστήριον ἱερουργήσῃ, σῶμα Χριστοῦ γίνεται.

[3]) Isid. Pel., epp. III, 340 (78, 1000).

[4]) Z. B. ad illum. cat. 1, 2 (49, 225); 2, 2 (233); hom. 2 de prodit. Jud. 6 (392). Auch Ephraem liebt diese Wendungen, vgl. Über das Priestertum 3.

[5]) ἐπουράνια καὶ φρικτὰ μ. Lit. Chrys. p. 93a, Bas. p. 85b Swains.; ἅγια, ἄχραντα, ἀθάνατα καὶ ἐπουράνια μ. Lit. Chrys. 94b, Bas. 86a, Alex. 68; φρικτὸν καὶ ζωοποιὸν καὶ οὐράνιον μ. Alex. 30 etc.

[6]) Chrys., hom. 9 de poenit. (49, 345) ὧδε νόμιζε συναναλίσκεσθαι τὰ μυστήρια τῇ τοῦ σώματος οὐσίᾳ. — Socr., h. e. II, 38 (I, 328 Huss.) die Macedonianer ξύλῳ διαιροῦντες τὰ στόματα τῶν ἀνθρώπων τὰ μυστήρια ἐνετίθεσαν. — Ambros., de excessu fratr. sui Satyri 43 mysterium caeleste involutum in orario.

Taufwasser ist ὕδωρ μυστικόν [1]) und μυστικὸν λουτρόν [2]), Öl und Salbe μυστικὸν ἔλαιον [3]) und χρῖσμα μυστικόν [4]). Die Abendmahlsfeier heisst μυστικὴ λατρεία [5]), ihre Zeit μυστικὸς καιρός [6]), die Funktion des Priesters μυστικὴ λειτουργία und ἱερουργία [7]), der Altar μυστικὴ τράπεζα [8]), der Kelch ποτήριον μυστικόν [9]), der Wein οἶνος μυστικός [10]), die eucharistische Speise μυστηριώδης τροφή [11]), μύστις ἐδωδή [12]), μυστικὰ δῶρα [13]), und der Genuss derselben μυστικὴ μετάληψις [14]).

Als Initiationsakt ist die Taufe eine μύησις [15]), ihre Erteilung ein μυεῖν [16]). Der getaufte Christ ist daher ein μεμυημένος, eine Bezeichnung, die besonders in der Formel ἴσασιν οἱ μεμυημένοι [17]) häufig wiederkehrt. Seltener ist μύστης und συμμύστης [18]). Im Gegensatze zu den Eingeweihten stehn die ἀμύητοι. So heisst zunächst jeder, der die Taufe nicht em-

---

[1]) Greg. Nyss., or. cat. magn. 35 (45, 92); aquae mysticae Theophil., ep. pasch., Höfling 477. [2]) Greg. Nyss., l. c. 40 (45, 101).

[3]) Greg. Nyss., or. in diem lum. (46, 581).

[4]) Athan., in psalm. 22, 5 (27, 140); Cyr. Hier., cat. myst. 3, 4; Theodoret, in Isaj. 62 (80, 472). [5]) Const. Apost. VIII, 15 (p. 425 Anal.)

[6]) Theodoret, in psalm. 97 (80, 1661).

[7]) λειτουργία Theodoret, in Isaj. 19 (80, 352); ἱερουργία id., quaestt. in Exod. 28 (80, 284) μυστικὴ τῆς ἱερᾶς τραπέζης ἱερουργία.

[8]) Chrys., hom. 9 de poen. (49, 345) u. ö.

[9]) Synodica Alex. bei Athan., Apol. contr. Ar. 11 (25, 268).

[10]) Theodoret, quaestt. in Gen. 49 (80, 221) τὸν μ. οἶνον αἷμα κέκληκεν ὁ δεσπότης; cf. Dial. Immutab. (83, 53) μ. τοῦ ἀμπέλου καρπός.

[11]) Ps.-Hippol., fragm. 32 Lag. [12]) Greg. Naz., Poëm. (37, 906).

[13]) Hom. Chrys. spur. in incarn. Dom. (59, 695) μ. δῶρα, ὕδωρ καὶ αἷμα. [14]) Lit. Alex. p. 72 Swains.

[15]) Ps.-Athan., serm. in sanct. Pasch. 5 (28, 1080) ἡ τῆς χάριτος μύησις; Greg. Nyss., or. cat. magn. 40 (45, 101); Const. Ap. VII tit. περὶ . . τῆς κατὰ Χριστὸν μυήσεως u. 42 (Anal. p. 362); VIII, 6. 15 (384. 423); Sozom., h. e. II, 26 (I, 195 Huss.) τελεῖν μυήσεις.

[16]) Const. Ap. VII, 25 (349) τοῦτον μυήσατε; VIII, 8 (388) μυούμενοι = βαπτιζόμενοι; ebenso Greg. Nyss., or. cat. magn. 33 (45, 84).

[17]) Oft bei Chrysost., z. B. ad illum. cat. 1, 1 (49, 223); in 2 Cor. hom. 2, 7 (61, 402) u. ö.

[18]) Greg. Nyss., in diem lum. (46, 580) ὁ μύστης λαός; Isid. Pel., epp. IV, 162 (78, 1248) ἴσασιν οἱ μύσται τὸ λεγόμενον; Chrys., in 1 Tim. hom. 6 (62, 530) καὶ τοῦτο ἴσασιν οἱ μύσται; in Joh. hom. 15 (59, 102) ἴσασιν οἱ συμμύσται. Sozom., h. e. I, 20 (I, 91 Huss.) μύσται u. μυσταγωγοί.

pfangen hat [1]); da jedoch im kirchlichen Leben dieser Gegensatz besonders in der Stellung der getauften Christen zu den Katechumenen zu Tage trat, so bezieht sich der Ausdruck häufig spezieller auf diese letztere Kategorie [2]). Demselben Stamme gehören endlich μυσταγωγεῖν und μυσταγωγία an. Diese Ausdrücke bezeichnen zunächst den Initiationsakt der Taufe [3]); insonderheit ist μυσταγωγεῖσθαι stehender Ausdruck für den Taufakt [4]), und so wird μυσταγωγηθείς zum Synonymon von μεμνημένος [5]). Dann aber wird μυσταγωγία auch vom Abendmahl gebraucht [6]), wie denn der Kelch gradezu κρατὴρ τῆς μυσταγωγίας genannt wird [7]); οἱ μυσταγωγούμενοι heissen die Geweihten, sofern sie der Sakramente teilhaft sind [8]); der Priester wird zum μυστηρίων λανθανόντων μυσταγωγός [9]).

Neben μυστήριον dient wohl auch τελετή zur Bezeichnung der Taufe und des Abendmahls, doch ist dieser Ausdruck ziemlich selten [10]). Auch τὰ τέλη findet sich [11]). Gebräuchlicher ist

---

[1]) Z. B. Athan., apol. contr. Ar. 11 (25, 268) μυστήρια ἀμυήτοις τραγῳδεῖν: Hellenen u. Katechumenen.

[2]) So Const. Ap. VII, 25 (p. 349); II, 57 (123) μή τις ἄπιστος εἰσέλθοι ἢ ἀμύητος.

[3]) Cyr. Hier., cat. myst. 2, 1; Chrys., ad illum. cat. 2, 1 (49, 233), in 1 Cor. hom. 30, 2 (61, 251) πρὸς τὴν αὐτὴν ἤλθομεν μυσταγωγίαν, τῆς αὐτῆς ἀπολαύομεν τραπέζης. Theodoret, in Cant. 1, 2 (81, 60) ἱερὰ μ.

[4]) Chrys., ad illum. cat. 1, 2; 2, 2 (49, 225. 239); in 2 Cor. hom. 30, 2 (61, 602); in Act. hom. 1, 2 (60, 24); Theodoret, Graec. affect. cur. V (83, 944) τελεῖσθαι καὶ μυσταγωγεῖσθαι.

[5]) Chrys., in 2 Cor. hom. 2, 5 (61, 399).

[6]) Chrys., in diem nat. Christi 7 (49, 360) προσιέναι τῇ φρικτῇ καὶ θείᾳ ταύτῃ τραπέζῃ καὶ ἱερᾷ μυσταγωγίᾳ; Greg. Nyss., in Cant. hom. 10 (44, 989) „φάγετε καὶ πίνετε καὶ μεθύσθητε" sei gesagt πρὸς τὴν ἐκεῖ τοῖς μαθηταῖς γινομένην μυσταγωγίαν. — Greg. Naz., or. 40 in sanct. bapt. 30 (36, 401) χριστὸς μυσταγωγεῖ τοὺς μαθητὰς τὸ πάσχα.

[7]) Hom. Chrys. spur. de Joseph et cast. (56, 590).

[8]) Chrys., in Joh. hom. 85, 3 (59, 463) ἴσασιν οἱ μυσταγωγούμενοι, δι' ὕδατος μὲν ἀναγεννώμενοι, δι' αἵματος καὶ σαρκὸς τρεφόμενοι.

[9]) Greg. Nyss., or. in diem lum. (46, 581). Vgl. o. 158, 18 fin.

[10]) Für Taufe Isid. Pel., epp. II, 37 (78, 480) μυούμενον τὴν θείαν ἐκείνην τελετήν, ἥτις τοὺς οὐρανοὺς τοῖς μυηθεῖσιν ἀνοίγει. — für Abendmahl Chrys., de sacerd. III, 4 (48, 642) φρικωδεστάτη τελετή; Lit. Jac. p. 220 sq. 264 sq. Swains. — Sehr häufig beim Areopagiten.

[11]) Athan., ep. 1 ad Serap. 29 τοιαῦτα τὰ τέλη ὑμῶν καὶ τῶν

das Verbum *τελεῖν*[1]); das Passiv *τελεῖσθαι* wird gebraucht wie *μυσταγωγεῖσθαι*[2]), so dass *ἀτελής* und *ἀτέλεστος* Synonyma von *ἀμύητος* sind[3]).

Zu dieser Wortgattung gehören endlich noch die Ausdrücke *τελείωσις* und *τελειοῦν*. Das Substantivum ist terminus für die Taufe und wird als solcher von Athanasius regelmässig gebraucht[4]); *τελειοῦσθαι* bezeichnet den Empfang der Taufe[5]); der taufende Priester wird wohl *τελειοποιός* genannt[6]). Diese Ausdrücke entstammen jedoch nicht in so direkter Weise wie die vorigen der Mysterienterminologie; ihre eigentümliche Bedeutung ist z. T. durch den christlichen Sprachgebrauch ausgeprägt worden: sie bringen den Gedanken zum Ausdruck, dass der Mensch durch den Empfang der Taufe ein *τέλειος ἀνήρ* wird[7]). Wenn aber später von einer *τελείωσις μυστηρίων* die

---

*Ἀρειανῶν*, v. d. Taufe. In gewisser Weise gehört auch *τὸ τέλειον* hierher. Hesych., s. v. *Διοσκῴδιον· οὕτως ἔλεγον, οὗ τὸ ἱέρειον Διὶ τέθυται· τινὲς δὲ τὸ μέγα καὶ τέλειον*. Als Bezeichnung der Taufe zuerst bei Clem. Al., Paed. I, 6, 25. 26.

[1]) Sozom. *τελεῖν μυήσεις*, s. o. 158, 15.

[2]) Theodoret *τελεῖσθαι καὶ μυσταγωγεῖσθαι*, s. o. 159, 4; Greg. Naz., or. 18 funebr. in patr. (35, 1028) *τελεσθῆναι ἠξίουν*; Greg. Nyss., or. in diem lum. (46, 580) *τοῖς τελεσθεῖσι* opp. *τοῖς ἀμυήτοις*.

[3]) *ἀτελής* Theognost bei Athan., ep. 4 ad Serap. 11 (26, 652); *ἀτέλεστος* Greg. Naz., or. 40, 28 (36, 400).

[4]) Athan., or. 2 contr. Ar. 42 *εἰ γὰρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ δίδοται ἡ τελείωσις*; ep. ad Serap. I, 6. 29; II, 7 saepp. — Greg. Naz., or. 8 in laud. sor. Gorg. 20 (35, 812) *τὸ τῆς καθάρσεως καὶ τελειώσεως ἀγαθόν*; or. 40 in sanct. bapt. 22 (36, 388); ibid. 28 (400) *μυστήριον τῆς τελειώσεως*; ebenso Epiphan., Anacephal. (42, 881).

[5]) Didascal. II, 39 (Anal. p. 267); Athan., or. 1 contr. Ar. 34. Cyr. Hier., cat. 3, 4; Epiphan. l. c. p. 880.

[6]) Greg. Naz., or. 40 in sanct. bapt. 26 (36, 396).

[7]) Justin, Dial. 8 p. 32 *τελείῳ γενομένῳ*. Vgl. bes. Clem. Al., Paed. I, 6, 25 *ἅμα τῷ βαπτίζεσθαι ὑπὸ Ἰωάνου γίνεται τέλειος . . . τελειοῦται τῷ λουτρῷ μόνῳ* . 26 *υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα* . 27 *μόνοι ἄρα οἱ πρῶτον ἀρξάμενοι τῶν ὅρων τῆς ζωῆς ἤδη τέλειοι . . οὕτω τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελείωσίς ἐστιν ἐν ζωῇ*. Diese Ausführungen zeigen, wie die betr. Ausdrücke zum term. techn. werden konnten. Vgl. den überaus häufigen Gebrauch von *τέλειος* bei Philo im Sinne des durch die Philosophie zur Vollendung gebrachten Menschen.

Rede ist [1]) und *τελειοῦν* vom Einsegnen der Abendmahlselemente gebraucht wird [2]), so zeigt dies, dass die Begriffe *τελεῖν* und *τελειοῦν* in einander übergegangen sind.

Dem bei den Mysterien beobachteten Sprachgebrauche [3]) entspricht es weiter vollständig, wenn die Erteilung der Weihe von Seiten des Priesters mit *παράδοσις* und *παραδιδόναι*, traditio und tradere bezeichnet wird. Die Erteilung der Taufe heisst *παράδοσις τοῦ βαπτίσματος*, und zwar ohne dass dabei das lehrhafte Moment irgendwie mit in Betracht käme [4]). Wie die Stiftung der Mysterien, heisst die Einsetzung des Abendmahls regelmässig *παράδοσις* [5]). Ebenso wird, analog dem bei heidnischen Weihen beobachteten Sprachgebrauche [6]), der Empfang der Taufe mit percipere, accipere, acceptio bezeichnet [7]).

---

[1]) Epiphan., Anaceph. (42, 881).

[2]) Basil., ep. 93 ad Caesar. (32, 484) *ἅπαξ τὴν θυσίαν τοῦ ἱερέως τελειώσαντος*; Lit. Alex. p. 56 Swains. *πνεῦμα, ἵνα αὐτὰ* (Elemente) *ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ*; p. 68 *αὐτὸς ἡγίασεν, αὐτὸς δὲ ἐτελείωσεν.*

[3]) S. o. 54, 4.

[4]) Basil., hom. contr. Sabellian. 5 (31, 609); Theodoret, ep. 84 (83, 1276). Ps.-Cypr., de rebapt. 10 (81 sq. Hart.) baptisma tradere, mysterium fidei tradere, sacramenti traditio, alles von der Taufe. — Lehrreich bes. Ps.-August., serm. de eo quod neoph. etc. (Mlat. 40, 1207) quod non statim ea, quae tradidimus, interpretati sumus ... jetzt exponimus ea, quae antea tradidimus.

[5]) Theodoret, dial. immutab. (83, 56) *ἐν τῇ τῶν μυστηρίων παραδόσει σῶμα τὸν ἄρτον ἐκάλεσε*; ep. 130 (83, 1348) *ἐν τῇ τῶν μυστηρίων παραδόσει λαβὼν τὸ σύμβολον ἔφη*; ep. 145 (1384) *τὰ θεῖα παραδοὺς μυστήρια.* Ps.-Ath., s. o. 157, 1. — Betr. der Mysterien vgl. Suid. s. v. *Εὔμολπος· οὗτος ἔγραψε τελετὰς Δήμητρος καὶ τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν τὴν ταῖς θυγατράσιν αὐτοῦ γενομένην.*

[6]) S. o. 54, 5.

[7]) So insbesondre auf Grabschriften, wo percipere u. accipere ohne weitern Zusatz vom Empfang der Taufe stehn; vgl. die Zusammenstellung bei Marini, Bullettino di archeol. cristian. 1869, 27. percepit bei Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule (1856) n. 5; de Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae I (1861) n. 810; Marini l. c. aus Corsini. accepit bei Muratori, Novus thesaurus veterum inscriptt. IV (1742) p. 1870 n. 4; gratiam accepit, de Rossi I n. 10; dies acceptionis bei Fabretti, Incriptionum antiquarum explicatio (1699) p. 563 fin. Damit wechselt consecutus est u. dies consecutionis, s. Renier, Inscriptions de l' Algérie (1855) n. 4031;

Nicht direkt auf den Sprachgebrauch der Mysterien gehn Ausdrücke wie *ἱερουργία* und *ἱερουργεῖν* zurück. Sie dienten allgemein zur Bezeichnung der Opferhandlung, mögen jedoch vielleicht in noch höherem Masse aus dem Sprachgebrauch der spätern magischen Telestik in den christlichen übergegangen sein, wo ihre Aufnahme durch den Opfer- und Priesterbegriff bedingt ist; sie sind auch im vierten und fünften Jh. noch nicht so häufig wie später. *ἱερουργεῖν* bezeichnet die durch die Epiklese auf die Elemente geübte Wirkung [1]; auch *τελεσιουργεῖν* findet sich dafür [2]. Das Substantiv wird vom Abendmahl gebraucht [3].

2. Diese Übersicht zeigt, wie die wichtigsten und allgemeinsten Bestandteile der Mysterienterminologie zum grössten Teil in den Sprachgebrauch der Kirche übergegangen sind. Wir haben hierin keineswegs eine bewusste oder gar berechnete Herübernahme zu erblicken, denn zu allen Zeiten hat die Kirche die heidnischen Mysterien aufs tiefste verabscheut. Vielmehr führte der Umstand, dass die betr. heiligen Handlungen als Mysterien empfunden wurden, ganz von selbst dazu, dass man unbewusst zu den durch jahrhundertelangen Gebrauch geprägten und einen festen Bestandteil des griechischen Sprachschatzes bildenden

---

Muratori l. c. p. 1998 n. 6; Marini l. c. aus Buonarroti. Die Behauptung von Le Blant, l. c. II p. 72, dass percipere, accipere, renatus zwecks Nachahmung aus dem Christentum übernommen worden seien, widerlegt sich schon durch die oben nachgewiesene Verbreitung dieser Ausdrücke in den Mysterienculten.

[1]) Greg. Nyss., in diem lum. (46, 581) *ὅταν αὐτὸν (ἄρτον) τὸ μυστήριον ἱερουργήσῃ.* — Lit. Bas. 78b Sw. *ἱερουργῆσαι τὸ ἅγιόν σου σῶμα*; Lit. Jac. 242 sq.

[2]) Theodoret, quaestt. in Gen. 1 (80, 101) *ταῖς τῆς ἁγίας τριάδος ἐπικλήσεσι τελεσιουργῶν τὸ πανάγιον βάπτισμα.*

[3]) Chrysost., in 1 Cor. hom. 24, 2 (61, 200) im Neuen Bund *πολλῷ φρικωδέστερον καὶ μεγαλοπρεπέστερον τὴν ἱερουργίαν μετεσκεύασε*; Theodoret, quaestt. in Exod. 28 (80, 284) *μυστικὴ τῆς ἁγίας τραπέζης ἱερουργία*; hist. rel. 13 (82, 1401) *τῆς μυστικῆς ἱερουργίας προκειμένης.* — Const. Ap. VIII, 16 (426 Anal.) gieb, dass der Presbyter *τὰς ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἱερουργίας ἀμώμους ἐκτελῇ.* — Lit. Bas. 76a, Jac. 222b, 223a *ἱερουργία τῶν θείων μυστηρίων*; Bas. 78b *ἀναιμάκτου θυσίας ἱερουργία.*

Ausdrücken griff, die diese Auffassung in praegnanter Weise wiedergaben.

Es ist natürlich, dass bei einer derartigen Sachlage in dem beiderseitigen Sprachgebrauch eine volle Identität nicht besteht, sondern die alten Ausdrücke manchmal eine etwas andersartige Verwendung gefunden haben. Dahin gehört der Gebrauch von *μυστήριον* und *μυστήρια* zur Bezeichnung der Elemente im Abendmahl, während im antiken Mysterienwesen die Feier an sich, kaum aber das einzelne mysteriöse Symbol, diesen Namen trägt; dahin nicht minder die Verbindung ebendieses Wortes mit einem folgenden Genitiv.

Diese letzteren Erscheinungen dürften mit bedingt sein durch die umfassendere, insbesondre durch die allegorische Auslegung in der Kirche eingebürgerte, Verwendung von *μυστήριον* im Sinne von „mysteriöses Symbol“ [1]), in der sich die Anschauung kundgiebt, dass die wirkliche Bedeutung, die Sache selbst, hinter dem Wort, hinter der äussern Erscheinung verborgen ist. Je überschwänglichere Wirkungen den Sakramenten zugeschrieben wurden, um so mehr musste die Einfachheit der äussern Handlung dazu führen, diese als ein geheimnisvolle Kräfte und Beziehungen in unsichtbarer Weise in sich bergendes Mysterium aufzufassen: „Mysterium wird es genannt, weil unser Glaube sich nicht auf das bezieht, was uns sichtbar ist, sondern der Gegenstand unsres Glaubens verschieden ist von dem, was wir sehen“ [2]). Je mehr *μυστικοὶ λόγοι* in dem Ritus enthalten sind, um so wichtiger wird derselbe. So sagt z. B. Chrysostomus über den Gebrauch des Wassers bei der Taufe: „Von diesem Gebrauch will ich noch weiter sprechen und euch das verborgene Geheimnis enthüllen. Es giebt verschiedene geheime Ursachen (*ἀπόρρητοι λόγοι*) dieses Brauches; einen will ich euch nennen: göttliche Sinnbilder (*σύμβολα*) kommen darin zur Darstellung, Grab und Tod, Leben und Auferstehung“ [3]). In der Bedeutung „geheimnis-

---

[1]) S. das vorhergehende Cap., bes. S. 147 ff.

[2]) Chrys., in 1 Cor. hom. 7, 1 (61, 55) *ἕτερα ὁρῶμεν καὶ ἕτερα πιστεύομεν.*

[3]) Chrys., in Joh. hom. 25, 2 (59, 151). Vgl. ad illum. cat. 1, 2 (49, 225) über exorcistische Riten: *ἔχει ταῦτα ἀμφότερα μυστικόν τινα λόγον καὶ ἀπόρρητον.*

volles Sinnbild", das jedoch nach antiker Anschauung die Sache selbst mehr oder minder in sich schliesst, werden auch in Bezug auf die sakramentalen Riten *σύμβολον* und *μυστήριον* promiscue gebraucht [1]), wie andrerseits *σύμβολον* auch gradezu zur Bezeichnung der sakramentalen Elemente dient [2]).

II.

Neben der Terminologie fällt noch ein anderes sofort in die Augen, nämlich die betreffs gewisser Seiten der Tauf- und Abendmahlshandlung beobachtete fides silentii, die sog. Arcandisciplin. Über die Anfänge und Voraussetzungen derselben ist oben gehandelt worden [3]); wir haben sie jetzt in der Zeit ihrer vollen Entwicklung im vierten und fünften Jh. zu betrachten. Die zahlreichen Stellen, die darauf Bezug haben, sind schon von den Gelehrten des siebzehnten Jh.'s [4]) und zuletzt von Bonwetsch so gründlich gesammelt und besprochen worden, dass wir uns hier darauf beschränken können, die wichtigsten mitzuteilen und im übrigen auf die früheren Arbeiten zu verweisen.

„Was ist's, das verborgen ist und nicht öffentlich? — das Sakrament der Taufe und der Eucharistie", sagt Augustin [5]). Daher denn besonders in der öffentlichen Predigt, deren Zuhörerschaft nicht ausschliesslich aus getauften Christen bestand,

---

[1]) Vgl. einerseits Ps.-Athan., serm. in sanct. Pasch. 5 (28, 1080) *τούτων σοι τῶν θαυμάτων καὶ ἡ ἀμφίεσις φέρει τὰ σύμβολα . λαμπρὰ ἡ ἐσθής, . . . τῆς ἀφθαρσίας ζωγραφοῦσα τὰ σύμβολα*; Cyr. Hier., cat. myst. 1, 11 *εἰσόμεθα τῶν αὐτόθι ἐπιτελουμένων τὰ σύμβολα*; 2, 1 *τίνων ἦν σύμβολα τὰ ὑφ' ὑμῶν . . . γενόμενα*; andrerseits Greg. Naz., or. 40 in sanct. bapt. 6 (36, 365) *φῶς ἰδιοτρόπως ὁ τοῦ βαπτίσματος φωτισμός, μέγα . . τὸ τῆς σωτηρίας ἡμῶν περιέχον μυστήριον*; 45 (425) *αἱ λαμπάδες τῆς ἐκεῖθεν φωταγωγίας μυστήριον.*

[2]) Von der Taufe Isid. Pel., epp. II, 37 (78, 480) *ὁ τελούμενος οὐδὲν παραβλάπτεται εἰς τὰ σωτηριώδη σύμβολα, εἰ ὁ ἱερεὺς μὴ εὖ βιοὺς εἴη.* — Öfter von den Abendmahls-Elementen, Theodoret, ep. 130 u. 145 (83, 1348 u. 1384) *Χριστός . . . λαβὼν τὸ σύμβολον*; *τὸ σύμβολον κλάσας.* Weiteres bei Bonwetsch 278. Zum Aufkommen dieser Bezeichnung mag auch die Arcandisciplin mitgewirkt haben.

[3]) S. o. 126 ff.

[4]) Besonders Albertinus und Tentzel in den oben 2, 2 genannten Werken u. Bingham-Grischovius, Origines Ecclesiasticae 1727, IV, 124 ff.

[5]) In psalm. 103. Bonwetsch 225.

aber auch in Schriften und Briefen, die jedermann in die Hände fallen können, bezüglich dieser Sakramente die bekannten Aposiopesen *ἴσασιν οἱ μεμυημένοι, ἴσασιν οἱ μύσται* resp. *συμμύσται, ἴσασιν οἱ πιστοί* [1]), norunt fideles. — Was ist an diesen Sakramenten Gegenstand der fides silentii?

Geheim ist von der Taufe der gesamte cultische Vollzug der Handlung [2]); geheim sind also die einzelnen Riten nach der Art und Weise ihres Vollzuges wie nach ihrer Aufeinanderfolge und ihrem Zusammenhang; sodann besonders die dabei verwandten Benedictionsworte, rituellen Formeln und Gebete, die *ἀποταγή*, die *συνταγή*, in erster Linie aber das Symbol [3]) als die solenne Bekenntnisform des Glaubens. Dagegen wird von den Wirkungen der Taufe, von der „Reinigung", der Gabe des h. Geistes, der Verbürgung der Unsterblichkeit, offen geredet; sie fallen also nicht in den Bereich der fides silentii.

Ebenso sind beim Abendmahl der rituelle Vollzug und die dabei gesprochenen Gebete Gegenstand der Geheimhaltung. Was aber das auffallendste dabei ist: dass Christi Leib und Blut bei dieser Feier genossen wird, wird offen gesagt und immer wieder aufs neue nachdrücklich betont; in welcher Weise aber dies geschieht, dass im Abendmahle Brot und Wein dargebracht und genossen werden, dies wird aufs strengste geheimgehalten. Bezeichnend für diesen Gegensatz ist eine Stelle in Theodoret's Eranista. Auf die Frage des Eranista: Wie nennst du die dargebrachte Gabe vor der Epiklese des Priesters? antwortet der Orthodoxe: Man darf es nicht deutlich sagen, denn es möchten einige Uneingeweihte zugegen sein. — Eran.: Gieb in verhüllter

---

[1]) Chrys., in psalm. 140, 4 (55, 433).

[2]) Vgl. bes. Basil., de spir. 27, 66 (32, 187) *εὐλογοῦμεν τό τε ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος καὶ τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως καὶ προσέτι αὐτὸν τὸν βαπτιζόμενον.* Dies wie das dreimalige Untertauchen u. die *ἀποταγή* steht nicht in d. Schrift, sond. kommt *ἀπὸ τῆς σιωπημένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως, . . . ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας, ἣν ἐν . . σιγῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν, καλῶς ἐκεῖνο διδαγμένοι τῶν μυστηρίων τὸ σεμνὸν σιωπῇ διασώζεσθαι. Ἃ γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστι τοῖς ἀμυήτοις, τούτων πῶς ἂν ἦν εἰκὸς τὴν διδασκαλίαν ἐκθριαμβεύειν ἐν γράμμασιν;* — Ebendaher stammen die *ἐπικλήσεως ῥήματα* beim Abendmahl.

[3]) Darüber im folgenden Cap.

Weise Antwort. — Orth.: Die aus dem betreffenden Samen gewonnene Nahrung. — Eran.: Und wie nennen wir das andre Symbol? — Orth.: Auch dies mit einem gewöhnlichen Namen, der ein Getränk bezeichnet. — Eran.: Wie nennst du sie aber nach der Heiligung? — Orth.: Leib Christi und Blut Christi [1]. Augustin sagt, die Katechumenen wüssten nicht, „was auf dem Altare aufgestellt und genossen werde, woher und auf welche Weise es gewonnen, woher es zum gottesdienstlichen Gebrauch verwendet werde"; vorerst „glauben sie nicht anders, als der Herr sei völlig in solcher Gestalt (näml. von Fleisch und Blut) den Augen der Menschen erschienen und aus einer solchen durchbohrten Seite sei jene Flüssigkeit geflossen" [2]. Und Epiphanius wagt ebendeshalb die Einsetzungsworte nicht wörtlich anzuführen, sondern sagt: „Wir sehen, dass der Heiland es in seine Hände nahm . . ., dass er beim Mahle sich erhob und das betreffende nahm, danksagte und sprach: dies ist von mir das und das . . ., denn das betreffende ist rund und hart" [3]. Von der Wirkung und dem Segen des Abendmahlsgenusses, der Vergottung, der Sündenvergebung, der mystischen Einigung mit dem Herrn, wird ohne Rückhalt gesprochen [4].

Diese Erscheinungen sind denen ganz analog, die wir betreffs der fides silentii im antiken Mysterienwesen beobachten konnten [5]. Bezieht sich ja auch in diesem letzteren die Verpflichtung zur Geheimhaltung nicht auf irgendwelche Lehre, sondern auf den rituellen Vollzug der Feier und alles, was damit zusammenhängt, die einzelnen Weiheriten, das dargestellte Cultusdrama, die vorgezeigten heiligen Symbole, die heiligen Formeln und Sprüche. Die Aposiopesen der christlichen Prediger und Schriftsteller finden sich ähnlich bei heidnischen Autoren, wo dieselben auf die

---

[1]) Dial. 2 Inconf. (83, 168).

[2]) De trin. III, 10, 21 (Mlat. 42, 881).

[3]) Ancorat. 57.

[4]) Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Geheimnisse zum grössten Teil öffentliche Geheimnisse waren (Holtzmann 76). Das Vater-Unser z. B. liess sich nicht geheim halten; Stücke desselben werden in der Predigt oft angeführt. Die Hauptsache ist aber, dass diese Dinge als Geheimnisse empfunden u. behandelt werden.

[5]) S. o. 31 f.

Mysterien zu sprechen kommen [1]), wie sie denn überhaupt die fides silentii sehr gewissenhaft beobachtet haben [2]). Wenn endlich in dem Briefe des Bischofs Julius darüber bittre Klage geführt wird, dass vor einem heidnischen Richter, im Beisein von Katechumenen und, was das schlimmste, von Juden und Heiden, eine „das Blut Christi betreffende Untersuchung" geführt worden sei [3]), so ist solches Verfahren auch nach antik-heidnischer Denkweise ein Vergehen; denn so oft bei einer Rechtssache die Mysterien mit im Spiele waren, mussten sich die nichteingeweihten Richter entfernen, und der Gerichtsort wurde abgesperrt [4]).

Die beiderseitige Analogie ist also in diesem Punkte so treffend, als sie es nur irgend sein könnte. Schon diese Beobachtung führt zu dem Schlusse, dass die Arcandisciplin nicht eine nur ihrer äussern Form nach mit dem Mysterienwesen zusammenhängende, in Wirklichkeit ganz andern Zwecken dienende Einrichtung ist, sondern dass wir es hier mit einer nach antikem Gefühl zu den constituirenden Merkmalen des Mysterienbegriffes gehörigen Erscheinung zu thun haben, deren Hervortreten in der christlichen Kirche eine natürliche Folge der Thatsache darstellt, dass die christlichen Sakramente als Mysterien empfunden wurden.

---

[1]) Herod. II, 51 *ὅστις τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, οὗτος ὡνὴρ οἶδε τὸ λέγω.* Pausan. I, 37 *ὅστις ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.* Aristid., sacr. serm. 2 (297 Jebb) *εἴ τις τῶν τετελεσμένων ἐστί, σύνοιδέ τε καὶ γνωρίζει.*

[2]) Besonders Pausanias, vgl. I, 38; VIII, 25. 37; IX, 25. Apul., Met. XI, 23 dicerem, si dicere liceret. — ecce tibi retuli, quod quamvis audita ignores tamen necesse est. ergo quod solum potest sine piaculo ad profanorum intelligentias enuntiari, referam. Vgl. auch oben 32, 1.

[3]) Athan., apol. contr. Arian. 31 (25, 300).

[4]) Pollux, Onomast. VIII, 141 Bekk. *περισχοινίσαι τὸ δικαστήριον, ὁπότε περὶ μυστικῶν δικάζοιεν, ἵνα μὴ προσίῃ μηδεὶς ἀνεπόπτευτος ὤν.* In dem Prozess des Alkibiades müssen sich die nicht in die Eleusinien eingeweihten Prytanen vor der Zeugenaussage entfernen, und nur die Geweihten führen die Verhandlung u. fällen das Urteil, Andocid., de myster. 12. 28. 29. 31. Vgl. Sueton, Augustus 93: Athenis initiatus, cum postea Romae pro tribunali de privilegio sacerdotum Atticae Cereris cognosceret et quaedam secretiora proponerentur, dimisso concilio et corona circumstantium solus audiit disceptantes.

## Fünftes Capitel.

## Der Gegensatz der Eingeweihten und Uneingeweihten. Katechumenat und Tauf-Unterricht.

Noch ganz abgesehen von ihren spezifischen Wirkungen ist die Taufhandlung zunächst insofern in Betracht zu ziehn, als sie in Verbindung mit der sich anschliessenden Abendmahlsfeier den grundlegenden christlichen Initiationsakt darstellt, der die Scheidung der Menschen in Eingeweihte und Nichteingeweihte bedingt.

In die Kategorie dieser letzteren gehört überhaupt jeder, der die Taufe nicht empfangen hat. Es liegt aber in der Natur der Verhältnisse, dass dieser Gegensatz besonders in der Stellung der noch ungetauften christlichen Proselyten zu den getauften Christen zum Ausdruck kommen und die Fassung der Taufe als Einweihungsaktes die Ausbildung und Beurteilung des Katechumenats und Taufunterrichtes mit bedingen musste.

### I.

1. Dieser Zusammenhang hat zu der Annahme geführt, dass die Arcandisciplin paedagogischen Rücksichten der Kirche den Ungetauften gegenüber ihre Entstehung verdanke und in engster Verbindung mit der Katechumenatspraxis ausgebildet worden sei, eine These, die insbesondre Zezschwitz vertreten hat. Allein durch die Einsicht, dass das Aufkommen der Arcandisciplin nur die eine Seite eines umfassenderen Prozesses darstellt und dass derselbe, durch eine langsame Verschiebung in der Orientirung des religiösen Empfindens bedingt, sich allmählich und unbewusst vollzieht, also das gerade Gegenteil einer bewussten Entlehnung zu bestimmten Zwecken bildet, wird der obigen Annahme der Boden entzogen[1]. Der ganz

[1]) v. Zezschwitz sagt Real.-Enc.[2] I, 639 f.: „Dafür, die Entwicklung des Katechumenats zum Ausgangspunkt zu nehmen, entscheiden die unwidersprechlichsten historischen Thatsachen. Zwei

analogen Erscheinung in der antiken Welt liegt ein paedagogischer Zweck vollkommen fern. Wie könnte auch z. B. die Thatsache, dass vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi ganz offen und in den stärksten Ausdrücken geredet wird, während die Elemente des Abendmahls verschwiegen werden, sich aus paedagogischen Rücksichten erklären lassen? Ein derartiges Verfahren konnte doch nur verwirrend wirken. Die Sitte ferner, sogar im Unterrichte der Taufcandidaten über Taufe und Abendmahl Schweigen zu bewahren und eine Belehrung über sie erst eintreten zu lassen, nachdem die Betreffenden an diesen, als ihnen gänzlich unbekannt vorausgesetzten, Initiationsakten teilgenommen hatten, ist so unpaedagogisch wie nur irgend denkbar. Den Grund dieser Erscheinung hat Ambrosius richtig

---

spezifische Charakterzüge constituiren das Wesen der ausgebildeten Arcan-Disc.; ein Stufenunterschied im Ausschlusse Uneingeweihter und in Zulassung von Gereifteren und die als beabsichtigt kundgegebene Verschweigung solcher Gegenstände in öffentl. Vorträgen, die der Mitteilung an die Einzuweihenden vorbehalten waren". Es sei daher „tendenziöse Voreingenommenheit, wenn man den organischen Zusammenhang zweier Institute verläugnen kann, die als voll bewusst ausgebildete mit einander anfangen und aufhören". — Den ersten Punkt betreffend, steht es jetzt, namentlich durch die Untersuchungen von Funk (Tüb. Theol. Quartalschrift 1883, 41 ff.), wenigstens für das 4. u. 5. Jh., also die Zeit der ausgebildeten Arc.-Disc., vollkommen fest, dass es unter den ungetauften Christen weitere Stufenunterschiede als die von Katechumenen u. Taufcandidaten nicht gegeben hat. Zudem ist die Unterscheidung dieser beiden Kategorieen gar nicht durch die Arc.-Disc. hervorgerufen, der keine andre Unterscheidung als die zwischen Eingeweihten u. Uneingeweihten wesentlich ist. Weiter steht es fest, dass der Katechumenat viel älter ist als die „voll bewusst ausgebildete" Arc.-Disc., so dass davon gar keine Rede sein kann, dass die beiden Institute mit einander anfangen. Endlich ist es natürlich, dass, als infolge gänzlichen Zurücktretens des Heidentums u. der Allgemeinheit der Kindertaufe Uneingeweihte nicht mehr vorhanden waren, auch die Aposiopesen in Wegfall kamen. Aber was man Arcandisciplin nennt, ist ja nur eine Seite einer viel umfassenderen Erscheinung, nämlich der Auffassung u. Ausgestaltung von Taufe und Abendmahl einerseits, Glaube u. Dogma andrerseits als Mysterien. Und weit entfernt, mit dem Aufhören des Katechumenats aufzuhören, hat diese Auffassung das griechische Christentum der folgenden Jahrhunderte erst recht beherrscht.

gefühlt: „auf Unvorbereitete wirkt der Glanz der Mysterien stärker, als wenn eine Erklärung vorausgegangen wäre“ [1]). Hier zeigt sich klar, dass die Paedagogie eben deshalb nicht zu ihrem Rechte gekommen ist, weil das mysteriöse Element seiner Natur nach dem didaktisch-rationellen entgegengesetzt ist, wie es denn letzteres im Laufe der Entwicklung mehr und mehr verdrängt hat. Wenn in den Zeiten der ausgebildeten Arcandisciplin derselben bisweilen eine paedagogische Abzweckung zugeschrieben wird [2]), so kann dieser neben andern geltend gemachte Gesichtspunkt als Erklärungsgrund um so weniger in Betracht kommen, als er in geradezu entgegengesetzter Weise geltend gemacht wird. Während nämlich Cyrill die fides silentii dadurch motivirt, dass die Katechumenen die betr. Dinge ebensowenig ertragen könnten wie ein Fiebernder den Wein [3]), sagt Augustin: „wenn den Katechumenen die Sakramente nicht gereicht werden, so geschieht es nicht darum, weil sie dieselben nicht ertragen können, sondern damit sie von ihnen um so sehnsüchtiger begehrt werden, je ehrwürdiger sie ihnen verborgen bleiben“ [4]). Nimmt man dazu, dass derselbe Augustin die hier verworfene Erklärung anderswo selber vertritt [5]), so wird klar, wie wenig auf einzelne derartige Äusserungen ein allgemeiner Schluss gebaut werden darf.

Der Taufunterricht hat seine Wurzeln schon in der apostolischen Zeit, und der Katechumenat war in seinen Grundzügen

---

[1]) Ambros., de myst. 1, 2 inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit.

[2]) Vgl. Bonwetsch 257 f.

[3]) Cyr. Hier., procat. 12; cf. cat. 6, 29 *ἵνα . . . οἱ μὴ εἰδότες μὴ βλαβῶσιν.*

[4]) Tract. in Joh. 96, 3 (Mlat. 35, 1875). Cf. 11, 4 (1476) nesciunt catechumeni, quid accipiunt Christiani. erubescant enim, quia nesciunt, transeant per mare rubrum etc. — Überhaupt scheint Augustin zu sehr Abendländer zu sein, um für das mysteriöse Element, dessen Hervortreten doch wesentlich durch die orientalisch-griechische Geistesrichtung bedingt ist, das richtige Gefühl zu haben. Vgl. z. B. de catech. rud. 9 den Gebildeten müsse man reden de ipsa utilitate secreti, unde etiam mysteria vocantur, quid valeant aenigmatum latebrae ad amorem veritatis acuendum decutiendumque fastidii torporem etc.

[5]) Bonwetsch 258.

längst ausgebildet, bevor das mysteriöse Element zu einem wichtigen Faktor der christlichen Entwicklung wurde. Beide Erscheinungen haben, auf ihren Ursprung gesehen, nichts mit einander gemein, erscheinen vielmehr erst später mit einander verbunden. Denn als die christlichen Sakramente zu Mysterien ausgestaltet waren und das Evangelium selber als Mysterium empfunden wurde, musste diese Entwicklung notwendig im Katechumenat und im Taufunterrichte in besonders greifbarer Weise zu Tage treten.

2. Die Katechumenen sind nun die *ἀμύητοι* im besondern Sinne, *μύησις* und *μυσταγωγία* ist das Ziel, auf das sie sich vorzubereiten haben. Insonderheit aber erhält die Photizomenatszeit durchaus den Charakter einer Einweihungsperiode: einmal sofern durch den, oft täglich wiederholten, Exorcisationsakt die rituelle Initiation schon eingeleitet wird [1]), sodann aber besonders durch die Auffassung des Tauf-Unterrichtes.

Im Mittelpunkt desselben steht das Symbol, das allerwichtigste Arcanstück, das Chrysostomus als die *φοβεροὶ καὶ φρικτοὶ κανόνες τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατενεχθέντων δογμάτων* preist [2]). Die *λόγοι ἀπόρρητοι* [3]), *μυστικὰ ῥήματα*, die seinen Wortlaut bilden, werden streng geheim gehalten, weshalb auch Sozomenos in seiner Kirchengeschichte das Nicaenische Bekenntnis nicht mitteilen will [4]). Ja, nach allgemeiner Sitte wird das Symbol nicht geschrieben, sondern nur mündlich überliefert [5]).

---

[1]) Darüber weiter unten.

[2]) In 1 Cor. hom. 40, 1 (61, 347). Vgl. in 2 Cor. hom. 30, 2 (61, 602) *ἄκουον, οἷα ἔχρησε διὰ τοῦ στόματός σου ὁ θεός . . . περὶ τῆς μελλούσης ζωῆς διελέχθη, περὶ ἀναστάσεως, περὶ ἀθανασίας, ὅτι ὁ θάνατος οὐ θάνατος, τὰ ἄλλα μυρία ἀπόρρητα. ὥσπερ γὰρ εἰς χρηστήριον παραγίνεται πρὸς τὸ στόμα τοῦ ἱερέως ὁ μυσταγωγεῖσθαι μέλλων.*

[3]) Greg. Nyss., adv. eos qui diff. bapt. (46, 421).

[4]) I, 20 (I, 91 Huss.). Er hätte es mitteilen wollen, *εὐσεβῶν δὲ φίλων καὶ τὰ τοιαῦτα ἐπιστημόνων, οἷα δὴ μύσταις καὶ μυσταγωγοῖς μόνοις δέοντα λέγειν καὶ ἀκούειν ὑφηγουμένων, ἐπήνεσα τὴν βουλήν· οὐ γὰρ ἀπεικὸς καὶ τῶν ἀμυήτων τινὰς τῇδε τῇ βίβλῳ ἐντυχεῖν· ὡς ἔνι δὲ τῶν ἀπορρήτων ἃ χρὴ σιωπᾶν ἀποκρυψάμενον.*

[5]) Cyr. Hier., cat. 5, 12; August., de symb. ad cat. I, 1, 1 (Mlat. 40, 627); serm. 212, 2 (38, 1060); Hieron., contr. Joann. 28 (Mlat. 23, 396);

Wir sahen oben, wie Clemens und Origenes die Anschauung vertreten, dass die schriftliche Fixirung der höchsten Wahrheiten schon an sich fast eine Profanation sei [1]; ebendieselbe Empfindung, und nicht in erster Linie die Furcht, das Symbol an Uneingeweihte zu verraten, dürfte die in Rede stehende kirchliche Sitte veranlasst haben; dieser göttliche *χρησμός* war zu heilig, als dass er dem Papiere hätte anvertraut werden dürfen.

Zweierlei Faktoren haben dazu mitgewirkt, das Symbol zum Arcanstück zu machen. Einmal seine liturgische Verwendung als Taufbekenntnis, wodurch es wie die übrigen cultischen Formeln und Gebete der Mysterienfeier zum Gegenstande der fides silentii wurde. Dazu kam aber in diesem Falle noch ein zweites Moment, nämlich die Tendenz, die christlichen Glaubenswahrheiten überhaupt, speziell das Dogma (die Trinität) und gewisse Grundthatsachen aus dem Leben Jesu, als Mysterien aufzufassen [2]: das trinitarisch gegliederte Symbol musste demnach als Zusammenfassung und Inbegriff aller dieser Mysterien erscheinen und auch aus diesem Grunde als heiligstes *ἀπόρρητον* aufgefasst werden.

Dieser letztere Gesichtspunkt erklärt nun auch weiter, warum der Taufunterricht überhaupt einen mysteriösen Charakter hat, trotzdem über die Cultusmysterien in demselben noch gar nicht gesprochen werden darf. Nicht bloss das Symbol seinem Wortlaute nach, sondern auch die gesamte Belehrung über die in demselben enthaltenen Wahrheiten soll streng geheim gehalten werden: „Diese Mysterien, sagt Cyrill, welche die Kirche dir jetzt darlegt, pflegt man den Heiden nicht darzulegen; denn einem Heiden legen wir die Mysterien über Vater, Sohn und Geist nicht dar, noch reden wir vor Katechumenen offen über die Mysterien“ [3]. Ja diese Forderung gilt bezüglich des gesamten Taufunterrichtes, wie wir ebenfalls aus Cyrill ersehen [4].

---

Petr. Chrysol., serm. 61 (Mlat. 52, 371). Nicht aber gehört Ir. III, 4, 1 hierher, wie Zezschwitz, Katechetik 178 behauptet, s. Bonwetsch 252.

[1] S. o. 136. [2] S. o. 150 ff.

[3] Cyr. Hier., cat. 6, 29.

[4] Procat. 12; ibid. fin. *τὰς τῶν φωτιζομένων κατηχήσεις ταύτας . . . μὴ δὸς τὸ σύνολον μήτε κατηχουμένοις μήτε ἄλλοις τισὶ τοῖς μὴ οὖσι χριστιανοῖς.*

Derselbe hatte eben im Laufe der Zeit in immer ausgeprägterer Weise einen dogmatischen Charakter angenommen [1]. Fast der gesamte dogmatische Stoff liess sich ja im Rahmen des Symbols unterbringen, andres daran anschliessen. So wird, bei der oben besprochenen Auffassung des Dogmas, der ganze Unterricht zu einem mysteriösen: es sind *μυστικὰ διδάγματα* [2], in denen die mysteria regni coelorum [3] mitgeteilt werden. Die mehrfach zu beobachtende besondre Hervorhebung des Auferstehungsdogmas [4] findet ihre Erklärung in der eschatologischen Orientirung des griechischen Christentums und war dazu durch den Hinblick auf die Taufe besonders nahegelegt. Auch die mit der dogmatischen Belehrung verbundene Schriftbehandlung passte zu dem mysteriösen Charakter des Unterrichtes, denn nicht die Mitteilung des Wortlauts, sondern die Aufdeckung des geheimen geistigen Sinnes bildete dabei das leitende Intresse [5].

Alle die hier behandelten Dinge kamen nun freilich auch in der Predigt vor und konnten also den zum Taufunterrichte

---

[1]) Holtzmann 95.

[2]) Wenn Greg. Nyss., or. cat. magn. 32 (45, 81) d. Besprechung der Taufe einleitet mit *ἐπεὶ μέρος τι τῶν μυστικῶν διδαγμάτων καὶ ἡ περὶ τὸ λουτρόν ἐστιν οἰκονομία,* so ergiebt sich daraus, dass er auch die vorher mitgeteilten Lehren als *μυστικὰ διδάγματα* aufgefasst hat.

[3]) Recogn. Clement. III, 67 Petrus: accedat ergo qui vult ad Zacchaeum et ipsi det nomen suum atque ab eo mysteria audiat regni coelorum . . , ut tribus his mensibus consummatis . . . possit baptizari. — Ferrandus an Fulgentius v. Ruspe (Fulg. ep. 11, 2 Mlat. 65, 379) inter competentes scribitur, eruditur. universa quoque religionis cath. veneranda mysteria cognoscens atque percipiens etc.

[4]) Cyr., procat. 12 *μηδὲν λέγε τῷ ἔξω, μυστήριον γάρ σοι παραδίδομεν καὶ ἐλπίδα μέλλοντος αἰῶνος*; Chrysost., oben 171, 2. — Peregrinatio Sylviae (ed. Gamurrini) fol. 72 nec non etiam de resurrectione similiter et de fide omnia docentur per illos dies; 73 Anrede des Bischofs: per istas 7 septimanas legem omnem edocti estis scripturarum; nec non etiam de fide audistis; audistis etiam et de resurrectione carnis, sed et singuli omnem rationem, ut potestis, tamen adhuc cathecumini, audire.

[5]) Peregr. Sylv. 72 Cathecuminus ibi non intrat, tunc qua episcopus docet illos legem. Id est sic inchoans a genese per illos dies 40 percurret omnes scripturas, primum exponens carnaliter, et sic illud solvens spiritualiter.

zugelassenen Katechumenen unmöglich unbekannt sein. Es kann daher auch nicht davon die Rede sein, dass etwa diese Lehren, oder einzelne derselben, wirkliche Arcanstücke gewesen wären [1]). Es handelt sich vielmehr nur um eine in der Sphäre des religiösen Gefühls liegende Beurteilung. Die Neigung, das Dogma als Mysterium zu betrachten, hat zur Folge gehabt, dass die mit eingehender Begründung [2]) und Schriftbeweis verbundene, zusammenhängende Mitteilung des gesamten Dogmencomplexes als ein Enthüllen der christlichen Mysterien empfunden wurde. Und da eine derartige Mitteilung eben nur im Taufunterrichte stattfand, so erklärt sich das Gebot der Geheimhaltung des in ihm gehörten und das sorgsame Fernhalten aller Unberufenen. Die Analogie zu dieser Erscheinung bildet nicht so sehr die eigentliche fides silentii der Mysterien und ihre kirchliche Parallele, die Arcandisciplin, als vielmehr die in manchen spätern Philosophenschulen, besonders aber bei den christlichen Alexandrinern beobachteten Ansichten über die Mitteilung der höchsten Wahrheiten: was für die Alexandriner das System ihrer Gnosis, das ist in den Augen des gewöhnlichen Christen der Stoff des Taufunterrichtes.

## II.

Aus der seit der Apostel Zeiten üblichen vorbereitenden Unterweisung vor dem Empfang der Taufe hatte sich allmählich der Katechumenat entwickelt, seiner Bestimmung gemäss eine — je nach Zeit, Ort und Umständen sehr verschieden bemessene

---

[1]) Auch mit der „Lehre“ vom Abendmahl steht es nicht anders. Weil die Elemente geheim waren, konnte natürlich auch die „Lehre“ nicht ausführlich besprochen werden. Die Fragestellung, ob bez. des Abendmahls auch die „Lehre“ Arcanstück war, ist aber deshalb überhaupt misslich, weil es strenggenommen ein Abendmahls-Dogma in der alten Kirche überhaupt nicht gab, die „Lehre“ vielmehr wesentlich als Explication des cultischen Aktes empfunden wurde.

[2]) Vgl. Chrysost., de compunct. ad Demetr. I, 6 (47, 402) wir haben dies Gebot (die Perlen nicht vor die Schweine zu werfen) oft übertreten *ἀνθρώπους φθορούς . . . εἰς τὴν τῶν μυστηρίων παραδεχόμενοι κοινωνίαν καὶ πρὶν ἢ τῆς οἰκείας γνώμης δοῦναι βάσανον, πάντα τὸν περὶ τῶν δογμάτων αὐτοῖς ἐκκαλύπτοντες λόγον*; dazu das omnem rationem in d. Peregrin. Sylv., o. 173, 4 fin.

— Periode der Vorbereitung auf den Empfang der Taufe und die Aufnahme unter die vollberechtigten Glieder der Gemeinde.

Eine erste Einschränkung erlitt diese Einrichtung durch die Praxis der Kindertaufe. Über das Aufkommen und die Verbreitung derselben sind wir nur unvollkommen unterrichtet. Schon Irenaeus setzt sie voraus [1]), Tertullian bespricht und widerrät sie [2]), Origenes gedenkt ihrer als fester kirchlicher Praxis, die ihm sogar als Grundlage dogmatischer Argumentation dient, und führt dieselbe auf apostolische Anordnung zurück [3]). Zu Cyprians Zeit scheint in Afrika die Kindertaufe allgemeine Übung gewesen zu sein; giebt derselbe doch im Namen von 66 Bischöfen die Erklärung ab, es sei irrig zu meinen, die Kinder dürften nach Analogie des alttestamentlichen Beschneidungsgesetzes erst acht Tage nach der Geburt getauft werden, während vielmehr „keinem Menschen von der Geburt an die Gnade und Barmherzigkeit Gottes vorzuenthalten sei“ [4]). Wenn nun auch diese Zeugnisse nicht ohne weiteres auf die ganze Kirche bezogen werden dürfen, so erhellt jedenfalls so viel aus ihnen, dass um die Mitte des dritten Jh.'s die Kindertaufe in weiten Kreisen als Regel galt. Dieselbe lag übrigens in der Consequenz der magischen Vorstellungen über die Wirkung der Taufe. Wir können auf heidnischer Seite eine, wenn auch nicht vollständige, Analogie zu dieser Wandlung beobachten, sofern uns grade für die letzten Zeiten der Antike die Sitte mehrfach bezeugt ist, Kinder den Mysterienweihen zu unterziehen [5]).

---

[1]) Ir. II, 33, 2 Harv. omnes, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores.

[2]) De bapt. 18 (I, 638 Oehl.).

[3]) In Levit. hom. 8, 3 (Lomm. IX, 318) secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari; in Luc. hom. 14 (L. V, 135) parvuli baptizantur in remissionem peccatorum; in Rom. comm. 5, 9 (L. VI, 397) ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare. [4]) Ep. 64, 2 (718 Hart.).

[5]) S. o. 55. Eine weit direktere Parallele zur Kindertaufe bieten eventuell die dem griechischen u. römischen Familiencult zugehörigen Amphidromien. Am 9. resp. 10. Tage nach der Geburt eines Kindes brachte der Hausvater, im Beisein von Familie u. Zeugen, auf dem häuslichen Heerde ein Opfer dar. Eine Frau trug das Kind in den Armen und lief mit ihm mehrmals um das Altarfeuer (daher der

Hat in dieser Weise der Katechumenat bezüglich der Kinder aus christlichen Familien eine Einschränkung erfahren, so sehn wir ihn im vierten Jh. in andrer Weise seiner ursprünglichen Beziehung entfremdet, durch die Sitte nämlich, den Empfang der Taufe bis in das reifere Alter, ja zum Teil bis gegen das Ende des Lebens zu verschieben. Die Thatsache, dass Basilius, Gregor von Nazianz und von Nyssa, Chrysostomus und Ambrosius diese Sitte sämtlich ausführlich bekämpfen [1]), zeigt, wie verbreitet dieselbe gewesen sein muss. Sie beschränkt sich auch keineswegs auf die heidnischen Proselyten oder die Indifferenten: „Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, lauter Söhne christlicher Familien und speziell frommer Mütter, empfingen die Taufe erst, als sie nach durchlaufener weltlicher Bildung mit Entschiedenheit den kirchlichen Aufgaben sich zuwandten“ [2]); Ambrosius wurde als Uneingeweihter zum Bischof gewählt, und diese Thatsache steht nicht vereinzelt da [3]). Satyrus, der Bruder des Ambrosius, und des Gregor von Nazianz Schwester Gorgonia, beide von ihren Brüdern ihrer Frömmigkeit wegen gerühmt, empfingen beide die Taufe erst in reiferem Alter [4]). Die Kindertaufe wird von Gregor von Nazianz und den Apostolischen Constitutionen gefordert [5]): andrerseits aber zeigt der Bericht der Aquitanerin

---

Name). Das bedeutete zugleich eine Reinigung des Kindes und eine Einweihung desselben in den Familiencult (Fustel de Coulanges, Cité antique 59). Dass diese Sitte die Praxis der Kindertaufe begünstigt habe, wäre wohl denkbar. Nur wird sich nicht ausmachen lassen, wie weit sich dieser Ritus in der Kaiserzeit gehalten hatte.

[1]) Basil., hom. in sanct. bapt., ganz (31, 424 sq.); Greg. Naz., or. 39 in sanct. lum. 14 (36, 349); or. 40 in sanct. bapt. 11—27 (372 sq.); Greg. Nyss., adv. eos qui differunt bapt. (46, 416 sq.); Chrysost., ad illum. cat. 1, 1 (49, 224); in Hebr. hom. 13, 4 (63, 107); in Act. hom. 1, 6. 7 (60, 23); Ambros., de Elia et jejun. 22.

[2]) Möller, Kirchen-Geschichte I[1] (1889), 497.

[3]) Greg. Naz., or. 18 funebr. in patr. 33 (35, 1028) . . *βίῳ μὲν ἐξειλεγμένον, οὔπω δὲ τῷ θείῳ βαπτίσματι κατασφραγισμένον, τοῦτον ἄκοντα συναρπάσαντες . . ἐπὶ τὸ βῆμα ἔθεσαν . . τελεσθῆναί τε ἠξίουν καὶ κηρυχθῆναι.* Die Bischöfe *ἥγνισαν, ἀνεκήρυξαν.*

[4]) Gr. Naz., or. 8 in laud. sor. Gorg. 20 (35, 812); Ambros., de excessu fratr. sui Sat. 43.

[5]) Gr. Naz., or. 40 in sanct. bapt. 28 (36, 400): die Neugebornen

klar, dass die jerusalemischen erwachsenen Taufcandidaten ihrer Mehrzahl nach christlichen Familien entstammten; denn über die den Taufunterricht einleitende Immatriculation wird hier berichtet: si viri sunt, cum patribus suis veniunt, si autem feminae, cum matribus suis [1]). Demnach scheint wenigstens in gewissen Gebieten des Ostens die Kindertaufe noch nicht einmal die herrschende Sitte gewesen zu sein [2]).

Was nun die Ursachen dieser procrastinatio baptismi betrifft, so betonen die Kirchenväter in ihrer Polemik gewöhnlich in erster Linie das Verlangen, ein sittlich laxes Leben möglichst lange fortsetzen zu können, ohne durch die Furcht vor Verscherzung der Taufgnade behindert zu sein. Allein eine so allgemeine Sitte auf ein derartiges Motiv zurückzuführen, ist schwerlich angängig, mag dasselbe auch mit in Betracht zu ziehen sein.

Wir müssen zunächst die Anschauungen über die Taufe in Betracht ziehen. Diese hatten sich nun dahin entwickelt, dass dieselbe, auf ihre Wirkungen gesehn, nicht in erster Linie mehr den Eintritt in die Gemeinde, sondern vielmehr den Zutritt zur jenseitigen Seligkeit vermittelte; denn auch auf die durch sie gewirkte „Reinigung" kam es nicht sowohl im Leben, als vielmehr im Augenblicke des Todes an. Dazu war die Taufe nicht wiederholbar, noch gab es eine andre Weihe, die deren Wirkungen überbot. So erscheint es nicht unbegreiflich, dass, als die Massen der Kirche zuströmten, denen die Taufe als wirkungskräftigste, aber auch als nicht unbedenklich zu vollziehende, weil nicht wiederholbare, Weihe zum jenseitigen Leben erscheinen musste, dieser eschatologische Gesichtspunkt so sehr der vorherrschende wurde, dass er die bisherige kirchliche Tradition zu durchbrechen vermochte. Dazu waren die durch die Taufe vermittelten Güter

---

sofort zu taufen, wenn Lebensgefahr, damit sie nicht ἀτέλεστα sterben; sonst das dritte Jahr abzuwarten; Const. Ap. VI, 15 (p. 205 Anal.).

[1]) Peregr. Sylv., fol. 72.

[2]) In Rom scheint es im 4. Jh. häufig vorgekommen zu sein, die Kinder zwar nicht in den ersten Jahren, aber in noch jugendlichem Alter taufen zu lassen. De Rossi, Inscriptiones Christ. urbis Romae I, 99. 226 neofiti von 6 u. 9 Jahren; 243 eine neofita von 8 Jahren; 810 neofitus von 6 Jahren. Daneben 356. 439 neofiti von 20 u. 42 Jahren.

so überschwänglich gepriesen und gesteigert worden, dass es verständlich wird, wenn bei der einmal herrschenden Sitte auch grade religiöse Naturen den Empfang der Taufe verschoben, weil sie sich dieses grossen Mysteriums noch nicht für würdig hielten.

Die Verhältnisse gestalteten sich also derart, dass es nun in Wirklichkeit zwei verschiedene Classen von Christen gab, die sich mancherorts numerisch ziemlich gleichstehen mochten: eingeweihte Christen — *πιστοί*, fideles[1]) — und uneingeweihte, Katechumenen[2]). Denn auch die letzteren wurden durchaus zu den Christen gerechnet[3]), wie z. B. die Canones Hippolyti betreffs der Aufnahme der Proselyten bemerken: „Wenn einer eines heidnischen Herrn Sklave ist, soll er nicht wider Willen des Herrn die Taufe empfangen; er begnüge sich damit, ein Christ zu sein“[4]). Damit war nun ein Zustand geschaffen, wie er ähnlich im Cultus der heidnischen Mysteriengötter bestand, wo neben dem engern Kreise der Eingeweihten der weitre der sonstigen Verehrer dieser Gottheiten stand[5]). Der Unterschied zwischen den beiden *τάγματα* wird im gewöhnlichen Leben nicht als so stark empfunden worden sein, wie dies bei den theologisch geschulten Vätern der Fall ist. Ja auch die von ihnen stets betonte Consequenz aus der Tauftheorie, dass die ungetauft sterbenden der Seligkeit nicht teilhaft werden könnten, scheint man in weitern Kreisen nicht immer in vollem Masse gezogen zu haben. Wie vielmehr die Handauflegung

---

[1]) So auch auf Grabschriften, V. Schultze, Die Katakomben 1882, 264.

[2]) Vgl. Euseb., praep. evang. VII, 3 *Τρία καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν τάγματα· ἓν μὲν τὸ τῶν ἡγουμένων, δύο δὲ τὰ τῶν ὑποβεβηκότων, τοῦ τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ λαοῦ εἰς δύο τάγματα διῃρημένου, εἴς τε τὸ τῶν πιστῶν καὶ τῶν μηδέπω τῆς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας ἠξιωμένων.*

[3]) Vgl. Conc. Constpol. ann. 381 can. 7 (Mansi III, 564) von denjenigen Haeretikern, die nur wie die Heiden aufgenommen werden: *καὶ τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς Χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους.*

[4]) § 36 Achelis (H. Achelis, Die Canones Hippolyti, in Gebhardt u. Harnacks Texte u. Untersuchungen VI, 4).

[5]) S. o. 56.

beim Christianum facere schon mehr oder minder als eine sakramentale Handlung beurteilt wurde, so scheint nach volkstümlicher Anschauung schon das blosse Christianum esse ein Anrecht zu bessern Hoffnungen bezüglich des Jenseits gegeben zu haben. Auf beide Annahmen führt wenigstens der Umstand, dass wir diese Handauflegung von Heiden auf dem Totenbette als viaticum begehrt und gewährt sehen [1]).

---

## Sechstes Capitel.

## Die spezifischen Wirkungen von Taufe und Abendmahl und die Art ihrer Vermittelung.

### I.

Wir gehen nunmehr zu der Untersuchung der Frage über, ob und inwiefern die Anschauungen über die Wirkungen der Taufe und des Abendmahls von seiten des Mysterienwesens beeinflusst sind.

Reinheit und Entsühnung einerseits, selige Unsterblichkeit andrerseits waren die hauptsächlichsten Güter, die man durch den Empfang der Mysterienweihen verbürgt glaubte. Ebenso lassen sich die durch die christlichen Mysterien gewährten Güter in die Worte *κάθαρσις* und *ἀθανασία* zusammenfassen.

1. Fassen wir zunächst die bei der Taufe wie beim Abendmahl in gleicher Weise im Vordergrunde stehende U n s t e r b l i c h k e i t ins Auge.

Die T a u f e betreffend, sind es zuerst Irenaeus und Ter-

---

[1]) Conc. Eliber. can. 39 (Routh² IV, 266): Gentiles, si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte vita honesta, placuit eis manum imponi et fieri Christianos; Synod. Arelat. can. 6 (ibid. 308): De his, qui in infirmitate credere volunt, placuit eis debere manum imponi. — In Afrika war das heilige Salz Sakrament der Katechumenen.

tullian, welche die incorruptio und consecutio aeternitatis als deren eigentliche Wirkung betonen [1]). In der Folgezeit ist dieser Gesichtspunkt der allgemein herrschende. Die als das oberste Heilsgut das Ziel des Christentums bildende Unvergänglichkeit wird dem Menschen in der Taufe geschenkt [2]). Demnach ist diese eine Kraft zur Auferstehung [3]), ein Unterpfand der Auferstehung [4]); häufig wird sie als unsterblich machendes Siegel [5]),

[1]) Iren. III, 18, 1 Corpora enim nostra per lavacrum illam quae est ad incorruptionem unitatem acceperunt. — Tert., de paen. 6 (I, 652 Oehl.) mercedem perennis vitae; de pud. 21 (I, 843) Petrus in Christi baptismo reseravit aditum caelestis regni; de bapt. 1 (I, 619) felix sacramentum aquae nostrae, quia ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur; 2 (620) consecutio aeternitatis; (621) nonne mirandum est lavacro dilui mortem. Vgl. die Ausführungen in de resurr. carn. 47 sq. (II, 528 sq.) u. adv. Marc. V, 10 (II, 302 sq.): pro mortuis baptizari sei = pro corporibus tingui, damit dieselben auferstehn könnten.

[2]) Ps.-Hippol., *λόγος εἰς τὰ ἅγ. θεοφάν.* 8 (p. 41 Lag.) *ὁ τῆς ἀθανασίας πατὴρ τὸν ἀθάνατον υἱὸν καὶ λόγον ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον, ὃς ἀφικόμενος εἰς τὸν ἄνθρωπον λούσασθαι ὕδατι καὶ πνεύματι καὶ ἀναγεννήσας πρὸς ἀφθαρσίαν ψυχῆς τε καὶ σώματος, ἐνεφύσησεν ἡμῖν πνεῦμα ζωῆς, περιαμφιέσας ἡμᾶς ἀφθάρτῳ πανοπλίᾳ. εἰ οὖν ἀθάνατος γέγονεν ὁ ἄνθρωπος, ἔσται καὶ θεός. εἰ δὲ θεὸς δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἁγίου μετὰ τὴν τῆς κολυμβήθρας ἀναγέννησιν γίνεται, εὑρίσκεται καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν. διὸ κηρύσσω λέγων· δεῦτε πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν ἐπὶ τὴν τοῦ βαπτίσματος ἀθανασίαν.* — Apollin., Dial. 1 de sanct. trin. (p. 272 Draes.) *ἀθανασίαν, ἣν διὰ τοῦ . . βαπτίσματος ἐλάβομεν.* — Greg. Nyss., or. cat. magn. 33 (45, 84) *θείας δυνάμεως παρουσία πρὸς ἀφθαρσίαν μετασκευάζει τὸ ἐν τῇ φθαρτῇ φύσει γενόμενον*; 35 *μὴ δύνασθαι δέ φημι δίχα τῆς κατὰ τὸ λουτρὸν ἀναγεννήσεως ἐν ἀναστάσει γενέσθαι τὸν ἄνθρωπον.* — Chrysost., in 2 Cor. hom. 10, 2 (61, 468) *καὶ γὰρ καὶ τότε* (bei d. Schöpfung) *ἐπὶ τούτῳ* (ihn unsterblich zu machen) *διέπλασε* (Gott den Menschen) *καὶ νῦν εἰς τοῦτο κατειργάσατο διὰ τοῦ βαπτίσματος.*

[3]) Basil., hom. in sanct. bapt. 1 (31, 424) *βάπτ. δύναμίς ἐστιν εἰς τὴν ἀνάστασιν*; ep. 189 ad Eustat. 5 (32, 689) *ἐν τῇ ζωοποιῷ δυνάμει, καθ' ἣν ἐκ τοῦ φθαρτοῦ βίου εἰς ἀθανασίαν ἡ φύσις ἡμῶν μετασκευάζεται.*

[4]) Ps.-Athan., serm. in sanct. Pasch. 5 (28, 1080) *ἀρραβών σοι γέγονεν ἀναστάσεως ἡ τῆς χάριτος μύησις.*

[5]) Eus., de vit. Const. IV, 62, Const.: *ὥρα καὶ ἡμᾶς ἀπολαῦσαι τῆς ἀθανατοποιοῦ σφραγῖδος.*

unsterbliches Kleid, Kleid der Unvergänglichkeit [1]) bezeichnet; ja Augustin erörtert sogar die, wohl einen volkstümlichen Einwand bildende, Frage, warum die Getauften doch sterben müssten [2]).

Das Abendmahl finden wir zuerst bei Ignatius als *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* und *ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* bezeichnet [3]), und dieser Gesichtspunkt tritt in der weitern Entwicklung noch stärker und ausschliesslicher, als dies bei der Taufe der Fall ist, als der leitende hervor. Auch hier ist es Irenaeus, der ihm die für die Folgezeit bestimmende Wendung gegeben, indem er die Auferstehung des Leibes mit dem Genuss des Abendmahls in causative Verbindung setzt [4]); doch hat auch der Spiritualist Clemens den Gedanken der *ἀφθαρσία* mit dem Abendmahl in Zusammenhang gebracht [5]), wohl ein Beweis, dass schon zu seiner Zeit die obige Anschauung des Irenaeus im christlichen Gemeinglauben die herrschende war. Im vierten Jh. ist sie allgemein. Das Abendmahl wird zur Leben erzeugenden Kraft [6]), zur Nahrung fürs unsterbliche Leben [7]), wie denn nach der Clementinischen Liturgie der Kelch mit den Worten *αἷμα Χριστοῦ ποτήριον ζωῆς* zum Genusse gereicht wird [8]). Lehrreich — zumal da nicht von einem Theologen her-

---

[1]) Basil., ep. 292 ad Pallad. (32, 1033) *ἠκούσαμεν τετιμῆσθαί σε τῇ μεγάλῃ τιμῇ, τῷ ἀθανάτῳ ἐνδύματι, ὃ περισχὸν ἡμῶν τὴν ἀνθρωπότητα τὸν ἐν τῇ σαρκὶ θάνατον ἐξηφάνισε καὶ κατεπόθη τὸ θνητὸν ἐν τῷ τῆς ἀφθαρσίας ἐνδύματι.* — Greg. Naz., or. 40 in sanct. bapt. 4 (36, 361); Greg. Nyss., adv. eos qui diff. bapt. (46, 420); Const. Ap. VIII, 6 (p. 382 Anal.); Lit. Basil. 77 b, Chrysost. 89 a, Praesanct. 95 b Swains.

[2]) Civ. Dei XIII, 4. Grund: si regenerationis sacr. continuo sequeretur immortalitas corporis, ipsa fides eversaretur.

[3]) Ad Eph. 20, 2.

[4]) Ir. IV, 31, 4 *πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν* (die Gnostiker) *εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην. — τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως ἔχοντα.* Ebenso V, 2, 2—3.

[5]) Paed. II, 2, 19.

[6]) Epiphan., Anaceph. (42, 881) *δύναμις εἰς ζωογόνησιν*; cf. Eus. Caes., de solemnit. pasch. 12 (24, 705) *τῷ ἡγιασμένῳ σώματι ζωοποιούμενοι.*

[7]) Chrysost., in 1 Cor. hom. 24, 2 (61, 200) *τροφὴ εἰς ζωὴν ἀθάνατον.* [8]) Const. Ap. VIII, 13 (p. 421 Anal.).

rührend — ist in dieser Hinsicht, wie Firmicus Maternus das Abendmahl den Riten der heidnischen Mysterien entgegenstellt: „Es giebt eine andre Speise, die Heil schenkt und Leben, die den Sterbenden die Zeichen ewiger Unsterblichkeit verleiht. Nach Christi Brot, nach Christi Kelch verlange, damit die Substanz des Menschen mit unsterblicher Nahrung gesättigt werde". „Das Brot, durch das des Todeselendes Verderben überwunden wird". „Christi unsterbliches Blut trinken wir, unserm Blute ist Christi Blut beigemischt". Und wie er von einem immortale poculum [1]) redet, so findet sich auch der noch kühnere Ausdruck *ποτήριον ἐμπεπλησμένον ἀθανασίας*! [2]). Daher denn in den Liturgieen die Bezeichnung des Abendmahls als lebendigmachendes Mysterium, unsterbliche Mysterien, Mysterien der Unvergänglichkeit [3]), daher Ausdrücke wie *ἀθάνατος τράπεζα* [4]), „furchtbare Mysterien voll Unsterblichkeit" [5]). Die ausführlichste und crasseste theologische Durchführung der Theorie des Irenaeus findet sich bei Gregor von Nyssa [6]).

Es sind noch zwei weitere Momente, aus denen sich ersehen lässt, wie sehr in der Auffassung von Taufe und Abendmahl die Beziehung auf das jenseitige Leben im Vordergrunde gestanden hat.

Zunächst die Auffassung des Abendmahls als viaticum mortis. „Wenn wir mit dieser Speise von hinnen scheiden, sagt Chrysostomus, werden wir furchtlos jene heiligen Vorhöfe betreten"; und anderwärts: „Es legte mir einer dar, dass die, die am Verscheiden sind, falls sie mit reinem Gewissen die Mysterien empfangen haben, um dieses Genusses willen unter dem schützenden

---

[1]) De error. prof. rel. 18, 2 (beachte den starken Ausdruck ut substantia hominis immortali pabulo saginetur). 7; 21, 3; 18, 8. — Vgl. Ambros., de myst. 8, 47 panis . . vitae aeternae substantiam subministrat; in Luc. X, 49 corpus Christi edimus, ut vitae aeternae possimus esse participes.

[2]) *Προσευχὴ Ἀσηνεθ* p. 61 Batiffol.

[3]) Litt. Alex. 30. 58. 68, Basil. 86a. 87a, Chrys. 94b, Praesanct. 97b Swains. [4]) Chrysost., in Hebr. hom. 13, 4 (63, 107).

[5]) Ephraem, Über d. Priestertum 3.

[6]) Or. cat. magn. 37 (45, 93 sq.); vgl. d. Satz *δειχθέντος μὴ εἶναι δυνατὸν ἐν ἀθανασίᾳ γενέσθαι τὸ ἡμέτερον σῶμα, εἰ μὴ διὰ τῆς πρὸς τὸ ἀθάνατον κοινωνίας ἐν μετουσίᾳ τῆς ἀφθαρσίας γενόμενον* etc.

Geleite der Engel von hinnen fahren“ [1]). Dass diese Anschauung allgemein verbreitet war und dass grade von seiten des Volkes auf diese Bedeutung des h. Mahles das allergrösste Gewicht gelegt wurde, zeigt die stehende Verordnung der Concilien, dass auch den von der Abendmahlsgemeinschaft ausgeschlossenen Büssern das viaticum nicht versagt werden solle [2]). Dass eine ähnliche Auffassung der Taufe der procrastinatio baptismi wenigstens mit zu Grunde liegt, ist oben vermutet worden [3]); jedenfalls mussten infolge dieser Praxis Fälle von Kliniker-Taufe, in denen sich also dies Sacrament direkt als viaticum darstellte, häufig eintreten. Auf eben diese Auffassung ist es endlich zurückzuführen, wenn Taufe und Abendmahl an Tote gespendet werden, eine Unsitte, die wir durch eine afrikanische Synode bekämpft finden [4]).

Als weiteres Moment ist sodann die Thatsache von Belang, dass wir Taufe und Abendmahl in den christlichen Katakomben dargestellt finden. Die Taufbilder [5]) sind ohne weiteres klar: sie sollen die Taufe des Besitzers der Grabkammer oder eines in ihr ruhenden Toten vor Augen führen. Das Abendmahl anlangend, kommen in erster Linie die vier Mahldarstellungen in den sogenannten Sacramentscapellen in S. Callisto in Betracht [6]). Der Umstand, dass eine Anzahl hochgefüllter Brotkörbe vorn oder auf beiden Seiten angebracht sind, während die

---

[1]) Chrysost., in 1 Cor. hom. 24, 5 (61, 204); de sacerd. 6, 4 (48, 681). Vgl. auch die oben citirte Stelle aus Firmic. Mat., u. die unten folgenden der syr. KV. — Ambros., de excessu fratr. Sat. 43: bei einem Schiffbruch bindet sich d. ungeweihte Sat. die A.-Elemente in einem Tuch um d. Hals, non mortem metuens, sed ne vacuus mysterii exiret e vita. — Lit. Jac. 320b = 321a Swains. heisst d. Abendmahl *ἐφόδιον ζωῆς αἰωνίου.*

[2]) Syn. Ancyr. can. 22 (Routh IV², 125); Conc. Nicaen. can. 13 (Mansi II, 667 sq.) *εἴ τις ἐξοδεύοι, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερείσθω*; pseudocarthag. Syn. can. 77 (Mansi III, 948).

[3]) S. o. 177 f. [4]) Syn. v. Hippo ann. 393 can. 4 (Mansi III, 917).

[5]) S. deren Zusammenstellung bei X. Kraus, Real.-Encyclop. d. christl. Altertümer II, 832 ff. Für d. Erklärung vgl. V. Schultze, Archaeologische Studien 1880, 55 ff.

[6]) S. darüber V. Schultze, Studien 23 ff., wo auch die Abbildungen, u. Hasenclever, Der altchristl. Gräberschmuck 1886, 228 ff.

eigentliche Speise in Fischen besteht, lässt uns in diesen Gemälden die in dem gewöhnlichen Schema der Mahldarstellungen wiedergegebene wunderbare Speisung erkennen [1]). Und die übereinstimmende Auffassung dieser letztern in der altchristlichen Literatur stellt es ausser Zweifel, dass mit ihrer Wiedergabe eine symbolische Darstellung der Eucharistie bezweckt ist. Dass auf dieser Beziehung der Hauptnachdruck ruht, tritt noch deutlicher in einer Reihe von abgekürzten Darstellungen hervor — die Ausdehnung derselben ist controvers —, auf denen bloss ein von Brotkörben umgebenes Tischchen mit Broten und Fischen, oder nur Brote und Fische, oder ein ein Brotkörbchen auf dem Rücken tragender Fisch und dergleichen wiedergegeben ist [2]).

Was hat nun dazu geführt, diese Darstellungen als Gräberschmuck zu verwenden? Gewiss nicht die Tendenz, die Dogmen der Kirche in verhüllter Weise zur Darstellung zu bringen, wie die meisten katholischen Archaeologen behaupten. Andrerseits stehn diese Bilder an zu hervorragender Stelle, als dass sie sich als rein ornamentale Scenen auffassen liessen. Nun ist erwiesen, dass einer ganzen Reihe grade der wichtigsten Motive des christlichen Gräberschmuckes ein sepulcral-symbolischer Charakter eignet, sofern sie in Beziehung gesetzt wurden, sei es zur Errettung aus dem Rachen des Todes, sei es zur Auferstehung und himmlischen Seligkeit [3]). Ist aber das Aufkommen der Darstellungsmotive in bedeutendem Masse durch diesen Gesichtspunkt bedingt, so wird man nicht anstehn, dies auch betreffs der oben besprochenen Bilder anzunehmen [4]). Dass die Auswahl der biblischen Wunder in erster Linie von diesem Gesichtspunkte geleitet ist, wird durch die Literatur, speziell die Gebete und Funeralliturgieen bestätigt. Ein gleiches gilt für die hier in Frage kommenden Darstellungen: „Die Verstorbenen, o Herr, die in der Taufe mit dem weissen Gewande bekleidet worden

---

[1]) Hasenclever 232. Diese Deutung scheint natürlicher als die Schultzes (Stud. 50) auf das Mahl der Sieben am See Genezareth. Doch wäre sehr denkbar, dass diese „eucharistischen“ Mahle ineinandergeflossen seien. [2]) Hasenclever 232; Schultze 55. 92.

[3]) V. Schultze, Prolegomena über d. Symbolik des altchristlichen Bilderkreises, Studien 1—21. — Le Blant, Sarcophages chrét. de la ville d'Arles 1878, Vorrede. [4]) Schultze 54, Hasenclever 235.

sind und deinen Leib gegessen und dein lebendiges Blut getrunken haben, werden einst zur Rechten auferstehn und in glückseliger Unsterblichkeit die Freuden der Engel geniessen". „Deine Taufe, durch die ich deiner Gottheit teilhaft geworden, sei mir jetzt Mittel und Stütze zum Leben. Durch dies Mittel gefestigt, werde ich unversehrt an des furchtbaren Feuers Gluten vorbeikommen". „Drei Dinge sind es, die mich in Schrecken setzen, des Feuers Glut, des Kerkers Furchtbarkeit, und der Wurm, der in Ewigkeit nicht stirbt noch ruht. Nicht verzehre mich jener Brand, sondern seine Flammen wende dein Leib und Blut von mir ab", liest man in Ephraems Hymnen [1]). Und ebenso sagt Rabulas: „Die ihr im Staube ruht, trauert nicht über die Zerstörung eurer Glieder; denn der lebendige Leib, welchen ihr empfangen, und das sündentilgende Blut, welches ihr getrunken, vermag euch aufzuerwecken und eure Leiber mit Glorie zu bekleiden". „Urheber des Lebens und Herr der Verstorbenen, gedenke deiner Diener, welche deinen Leib gegessen und dein Blut getrunken haben und nun entschlafen sind . . ; erwecke sie aus ihren Gräbern". „Nicht möge ich vom Feuer verzehrt werden, den Du mit deinem Leibe und Blute gespeist hast; nicht möge ich in die Hölle geschleudert werden, den Du mit deinem Taufgewande bekleidet hast!" [2]). Wir werden demnach mit der Annahme kaum fehlgehen, dass Taufe und Abendmahl als Garanten der Auferstehung ihren Platz unter den Grabdarstellungen gefunden haben.

2. Vorstehende Ausführungen haben dargethan, in wie hohem Masse die „Unvergänglichkeit" als das eigentliche, durch die Sakramente mitgeteilte Heilsgut aufgefasst worden ist. Inwiefern haben wir diese Entwicklung als durch Einflüsse von seiten des Mysterienwesens bedingt anzusehen? — Bei Erörterung dieser Frage sind zunächst folgende Punkte ins Auge zu fassen:

---

[1]) Paraenet. 29 u. 23 (ed. Assemani tom. III syro-lat., p. 480b; 458a; 459d).

[2]) Rabulas, Hymnen für d. verstorbenen Gläubigen, 1 u. 4; Busshymnen, 3; bei Bickell, Ausgew. Schriften syrischer K.V. (Kemptener Bibl.), S. 267, 268, 266.

Die eschatologische Beziehung der Taufe ist an sich nicht etwas durchaus neues; vielmehr eignete derselben von Anfang an eine Beziehung auf das Reich Gottes, das nahe herbeigekommen sei; auch darf angenommen werden, dass sie sehr bald als unentbehrliche Voraussetzung zur Seligkeit gegolten hat. Das neue in der weitern Entwicklung liegt vielmehr darin, dass einmal die eschatologische Bedeutung der Taufe immer mehr hervortritt, dass sodann an die Stelle des irdischen Gottesreiches die jenseitige in den Begriff der *ἀφϑαρσία* zusammengefasste Seligkeit tritt, und dass insonderheit aus einer unentbehrlichen Voraussetzung zur Seligkeit ein effektiver, die Unsterblichkeit objectiv verleihender oder gar wirkender Akt wird. Diese Gesichtspunkte treten im Laufe der Zeit mehr und mehr hervor, während es bei ihrem Aufkommen naturgemäss an Übergängen und Zwischenstufen nicht fehlt. Etwas ähnliches ist möglicherweise betreffs des Abendmahls zu statuiren. Jedenfalls ist, wie z. B. die Gebete der Didache zeigen [1]), der Zusammenhang zwischen der pneumatischen Speise und dem ewigen Leben nicht von Anfang an ein derartig naturhafter gewesen, wie dies hernach der Fall ist; auch des Ignatius Ausdruck *φάρμακον τῆς ἀϑανασίας* braucht nicht notwendig in letzterem Sinne verstanden zu werden, sondern lässt sich auch von johanneischen Gedankengängen aus erklären. Wie bald jedoch eine solche naturhafte Fassung in den Gemeinden aufgekommen ist, zeigen Justins Äusserungen [2]), die, da sie in die dem Philosophen eigne Auffassung des Christentums nicht hineinpassen, als eine Anlehnung an den Gemeindeglauben aufgefasst werden dürfen.

Weiter ist im Auge zu behalten, dass das Hervortreten dieses Gesichtspunktes bei Taufe und Abendmahl mit der eschatologischen Orientirung des Christentums überhaupt zusammenhängt, dergemäss Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit als höchstes Heilsgut, ja gradezu als das Heil empfunden werden. Wenn aber die Unsterblichkeit nicht als Lohn für des Menschen Verdienst, sondern als ein mit der sittlichen Sphäre nur ganz

---

[1]) Did. 10, 3 *πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον.*

[2]) Apol. I, 66 *τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφεται ἡμῶν.*

lose zusammenhängendes physisches und physisch gewirktes Gut aufgefasst wird, so tritt ebendarin der Einfluss der gleichzeitigen antiken Anschauung und damit zugleich ein indirekter Einfluss des Mysterienwesens zu Tage.

Endlich hat der Unsterblichkeitsglaube im Christentum durch die Annahme der leiblichen Auferstehung ein neues Moment erhalten, das auch für die Entwicklung der Anschauungen über Taufe und Abendmahl bedeutungsvoll werden musste. Während nämlich in den heidnischen Mysterien die Frage nach der Art und Weise, wie durch Anwendung der verschiedenen Riten die Unsterblichkeit verliehen werde, dem Nachdenken der Menge fern lag, musste die Beziehung der christlichen Sacramente auf den Leib grade dazu führen, ihre Wirkung als einen magischen Naturprozess vorzustellen. Während also auf heidnischer Seite Theorieen über die Vergottung der geistigen Substanz des Menschen doch immer auf philosophisch gebildete Kreise beschränkt blieben, mussten sich derartige Reflexionen, vergröbert und auf den Körper bezogen, auch der christlichen Menge aufdrängen und demgemäss auf christlicher Seite eine viel allgemeinere Bedeutung gewinnen. Lag es schon im Wesen des Abendmahls begründet, dass bei seiner Feier auf die Elemente grösseres Gewicht gelegt wurde, als dies in den heidnischen Mysterien der Fall war, so musste diese Betrachtungsweise vollends zur Folge haben, dass von seiten der Masse die Elemente als wirkungskräftige Zaubermittel angesehn wurden [1]).

Es zeigt sich also, dass die in der griechischen Kirche herrschend gewordene Auffassung über die Wirkung von Taufe und Abendmahl in den Anschauungen der ersten Zeiten bedeutsame Anknüpfungspunkte hatte, und dass sie hauptsächlich bedingt ist durch die Verbindung des urchristlichen Glaubens an die Fleischesauferstehung mit der spätgriechischen, naturalistisch-mystischen Auffassung vom Heilsgute. Im einzelnen nachzuweisen, von welchem Einflusse hierbei die Mysterien gewesen sind, ist völlig unmöglich. Der Gedanke, dass die Unsterblichkeit durch einen rituellen Akt mitgeteilt werden könne, hätte sich kaum in der Weise, wie es geschehen ist, durchgesetzt und

---

[1]) Vgl. bes. Cypr., de laps. 25 sq.

entwickelt, wenn nicht dank den Mysterien und Weihen aller Art derartige Vorstellungen damals allgemein geläufig gewesen wären. Und wenn wir aus den Grabdarstellungen und den Auffassungen des Abendmahls als viaticum ersehen, wie lebendig diese Vorstellungen grade im Bewusstsein der Menge waren; wenn wir sehen, wie seit dem vierten Jh., wo die heidnischen Massen in die Kirche einströmen, dieser Gesichtspunkt immer mehr hervortritt und darum die Sakramente immer ausschliesslicher als Vermittler des Heils erscheinen, so werden wir in der Annahme nicht fehlgehn, dass diese Entwicklung zu einem bedeutenden Teile durch das Mysterienwesen veranlasst ist.

3. Das negative Moment der Taufe findet in dem Begriffe der *κάθαρσις* seine Zusammenfassung. Sehr häufig finden wir bei den Vätern des vierten Jh.'s die Taufe als eine *κάθαρσις* oder ein *καθάρσιον* bezeichnet [1]; ja dieser Ausdruck ist beinahe zum terminus technicus für die Taufe geworden. *Κάθαρσις* ist aber auch stehende Bezeichnung für die Wirkung bestimmter Riten in den Mysterien und Weihen. Die Analogie beschränkt sich nun keineswegs auf den Ausdruck, sondern geht viel tiefer.

Wenn nämlich die durch die Taufe gewirkte Sündenvergebung mit Vorliebe als eine „Reinigung" bezeichnet wird, so tritt darin eine durch die gleichzeitige antike Anschauung [2]) hervorgerufene Alteration des christlichen Begriffes der Sünde zu Tage: Die Sünde, zumal die vor der Taufe im Zustande der heidnischen Unwissenheit begangene, wird nicht in erster Linie in das Gebiet bewusster sittlicher Willensthätigkeit eingerechnet, sondern eher als ein der menschlichen Natur anhaftender Schwachheitszustand oder Makel, als eine *κηλίς* und *ἐμμιχθεῖσα κακία* empfunden [3]).

---

[1]) *Κάθαρσις* Eus., de vit. Const. IV, 61; Greg. Naz., or. 39 in sanct. lum. 1. 14 (36, 335. 349); or. 40 in sanct. bapt. 8. 16 (36, 367. 377); Greg. Nyss., or. cat. magn. 35 (45, 92). — *καθάρσιον* Cyr., cat. 3, 4; Chrys., ad illum. cat. 1, 2 (49, 225; ebenda *μυστικὸς καθαρμός*); de bapt. Christi 3 (49, 366); hom. in 1 Cor. 10, 1 (51, 247) *τὰ καθάρσια*; Ps.-Hipp., *λόγος εἰς τὰ ἅγ. θεοφ.* 10 p. 42 Lag.

[2]) S. o. 15. 38. 51 f.

[3]) Greg. Nyss., or. cat. magn. 35 (45, 89) *τὸ τῆς ἐμμιχθείσης κακίας . . . τὸν ἀφανισμὸν ἐμποιῆσαι*; ibid. p. 92 *τῆς κηλῖδος κα-*

So wird denn die Sündenvergebung zu einem in realer Weise an dem Menschen sich vollziehenden Akte; die Sünde wird nicht vergeben, sondern durch den Reinigungsprozess in magischer Weise ausgetilgt; es ist ein Zustand der Unreinheit, der sein Ende findet und durch dessen Aufhebung die Reinheit der Seele hergestellt wird. Schon bei Irenaeus tritt diese Auffassung hervor [1]); Chrysostomus trägt dieselbe mit voller Deutlichkeit vor: ein König, so führt er aus, könne einem Untergebenen, der eines schweren Vergehens gegen ihn überführt sei, dasselbe vergeben; allein wenn er ihm auch die Strafe erlasse, ja wenn er ihn sogar mit Ehren überhäufe, so bestehe darum die betreffende Sünde doch fort; bei der Taufe dagegen handle es sich nicht um Befreiung von der Sündenstrafe, sondern die Sünde selbst werde getilgt, *ἐκκαθαίρεται*, und dadurch werde die Seele rein [2]). Gregor von Nyssa erklärt, wer hienieden nicht durch das Taufwasser gereinigt sei, müsse im Jenseits mit Feuer gereinigt werden [3]); in der Parallelisirung dieser beiden *καθάρσια* tritt die oben gekennzeichnete Auffassung deutlich zu Tage.

Wir dürfen annehmen, dass derartige Anschauungen im Bewusstsein der Menge noch viel massiver ausgeprägt waren. Dadurch hatte sich nun, wennschon auch trotz dieser Verschiebung die genuin christliche Empfindung immer wieder zur Geltung kommen konnte, grade nach dieser Seite eine sehr weitgehende Analogie zwischen der Taufe und den Reinigungen der Mysterien herausgebildet; denn eben die in den letzteren gesuchte Reinheit war zuletzt ein unklares Mittelding zwischen einer sittlichen und einer levitisch-cultischen. Der Einfluss des Mysterienwesens ist in diesem Punkte unverkennbar.

Es kommt hier noch ein zweites Moment in Betracht, welches

---

*θάρσιον*. Vgl. dazu Proclus, in Tim. V p. 331 (Lobeck 106 u.) *ἡ τελεστικὴ διὰ τοῦ θείου πυρὸς ἀφανίζουσα τὰς ἐκ γενετῆς κηλῖδας.*

[1]) Vgl. Werner, Der Paulinismus des Irenaeus (Gebhardt u. Harnack's Texte u. Unterss. VI, 2), 140.

[2]) In 1 Cor. hom. 40, 2 (61, 349). Vgl. in Phil. hom. 11, 4 (62, 269) *καθάπερ ἀντίδοτόν τι φάρμακον ἔδωκε τὸ λουτρόν, καὶ οὕτω πᾶσαν ἠμέσαμεν κακίαν καὶ πάντα ἐφυγαδεύθη ἀθρόον καὶ ἡ φλεγμονὴ ἐπαύσατο, καὶ ὁ πυρετὸς ἐσβέσθη, καὶ αἱ σηπεδόνες ἐκαύθησαν.*

[3]) Or. cat. magn. l. c.

die oben dargelegte Auffassung über Sünde und Sündentilgung noch deutlicher als die grundlegende kennzeichnet, die Vorstellung nämlich, dass der sündhafte Zustand hervorgerufen sei durch daemonische Mächte, die von dem Menschen Besitz ergriffen und denselben unter ihre Gewalt geknechtet haben. Es ist dies nur eine andre Wendung der gleichen Grundanschauung über die Sünde, in der die Objektivirung derselben noch klarer zu Tage tritt: Durch Befreiung von diesen unreinen Mächten, die, weil diese letztern meist mehr oder minder körperlich vorgestellt werden [1]), sich ebensowohl auf den von ihnen durchdrungenen Leib als auf die Seele bezieht und demgemäss als ein physischer Prozess empfunden wird, wird die Reinheit hergestellt.

Die durch die Taufe gewirkte Reinigung kann daher auch darin gefunden werden, dass sie den „unreinen und hylischen Geist" vertreibt [2]). Insbesondre aber hat diese Vorstellung die Praxis des Tauf-Exorcismus hervorgerufen. Denn derselbe ist nichts andres als ein complicirter und langwieriger Reinigungsprozess, eine κάθαρσις und purgatio [3]). An dem Aufkommen

---

[1]) Tat., πρὸς Ἑλλ. 15 δαίμονες πάντες σάρκιον οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρὸς καὶ ἀέρος · μόνοις γοῦν τοῖς πνεύματι θεοῦ φρουρουμένοις εὐσύνοπτα καὶ τὰ τῶν δαιμόνων ἐστὶ σώματα; Tert., Apol. 22 (I, 207 Oehl.) suppettit illis ad utramque substantiam hominis adeundam subtilitas et tenuitas sua; Orig., de princ. I praef. 8 (p. 95 Redep.) tale corpus quale habent daemones, quod est naturaliter subtile et velut aura tenue et propter hoc vel putatur a multis vel dicitur incorporeum; d. Gedanke, dass ihre σώματα an Opferdampf u. Blut sich nähren, exhort. ad mart. 45 (Lomm. XX, 296); c. Cels. VII, 5. 6, VIII, 30, cf. V, 5 (Orig. stellt damit die Daem. in Gegensatz zum Logos, dem h. Geist u. der λογικὴ ψυχή, die rein geistige Potenzen sind, de princ. I, 1, 3; c. Cels. VI, 71, VII, 32). — — Cyr., cat. 16, 15 πᾶν ὃ μὴ ἔχει παχὺ σῶμα, καθολικῶς πνεῦμα καλεῖται · ἐπεὶ τοίνυν οἱ δαίμονες οὐκ ἔχουσι τοιαῦτα σώματα, πνεύματα καλοῦνται.

[2]) Greg. Naz., or. 40 in s. bapt. 35 (36, 409).

[3]) Cyr., procat 9 ἄνευ ἐπορκισμοῦ οὐ δύναται καθαρθῆναι ψυχή. — purgari et baptizari, Sentent. episcopp. (Conc. Carth. ann. 256) 7 (Cyprian ed. Hart. p. 441); Augustin, de fide et opp. 6, 8 (Mlat. 40, 202) abstinentia, jejuniis exorcismisque purgari; Petr. Chrysol., serm. 52 (Mlat. 52, 347) exorcismis a daemone purgari etc. — Charakteristisch

dieser Institution sind urchristliche und antike, zumal spätantike, Anschauungen in gleicher Weise beteiligt. Seiner Entwicklung im spätern Judentum gemäss nahm der Daemonenglaube von Anfang an in den religiösen Vorstellungen der Christen eine hervorragende Stelle ein, und so gehörte auch der Exorcismus Besessener zu den wichtigsten charismatischen Gaben. Es ist also einerseits ein urchristliches Erbe, das hier eine neue Gestalt gewonnen hat. Wie aber andrerseits der Daemonenglaube auch in der heidnischen Welt zu immer grösserer Ausdehnung und religiöser Bedeutung gelangt ist, und zwar für die Vorstellungen der philosophisch gebildeten Kreise nicht minder als für die der Menge, so ist speziell die Verbindung des Exorcismus mit der Taufe und die dadurch herbeigeführte allgemeine Anwendung desselben aus antiken, mit dem Mysterienwesen zusammenhängenden, Anschauungen zu erklären. Durch diese Verbindung erhält nämlich der Exorcismus im Gesamtverlaufe der christlichen Einweihung die gleiche Stellung wie die kathartischen Riten in den heidnischen Weihen [1]). Die Parallele wird dadurch noch vollständiger, dass, wie eine Ausführung des Porphyrius zeigt, diese Riten auch von seiten der Neuplatoniker auf die Austreibung der Daemonen bezogen worden sind: „Auch der Leib, sagt Porphyr, ist voll von bösen Daemonen. Denn wenn wir Speise zu uns nehmen, kommen sie herbei und setzen sich im Körper fest. Und deshalb eben die Enthaltungen (*ἁγνεῖαι*, vor der Weihe etc.), nicht um der Götter willen, sondern um diese zu vertreiben" [2]).

---

Pseud.-Ambros., explan. symb. ad init. (Mlat. 17, 1193) Celebrata hactenus mysteria scrutaminum . inquisitum est, ne immunditia in corpore alicujus haereret. per exorcismum non solum corporis sed etiam animae quaesita et adhibita est sanctificatio.

[1]) Von Anfang an beruht die Kathartik auf der Vorstellung der Verunreinigung des Menschen durch daemonische Mächte, Rohde, Psyche 364 f.; doch ist dieselbe lange nicht in der Weise ausgebildet, wie dies in den letzten Zeiten der Antike der Fall ist.

[2]) De phil. ex oracc. haur. (aus Eus., praep. ev. IV, 22, 16; p. 148 sq. Wolff). Vgl. auch vorher: *ἐξελαυνόντων τῶν ἱερέων τούτους (τοὺς πονηροὺς δαίμονας) διὰ τοῦ δοῦναι πνεῦμα ἤτοι αἷμα ζώων καὶ διὰ τῆς τοῦ ἀέρος πληγῆς· ἵνα τούτων ἀπελθόντων παρουσία τοῦ θεοῦ*

Bei dem Abendmahl tritt trotz der Einsetzungsworte der Gedanke der Sündenvergebung in den ersten Jahrhunderten vollständig zurück. Es lag dies in der Consequenz der Theorie über die Taufe, nach der die Gnade der Sündenvergebung in diesem Sakramente sich erschöpfte. Später wird auch dieser Gesichtspunkt des *καθαρισμὸς ἁμαρτίας* wieder geltend gemacht [1]). Es mag dies mitbedingt sein einerseits durch das Verlangen nach weitern Sühnmitteln, das die strenge Consequenz der Tauftheorie schon mehrfach durchbrochen hatte, andrerseits durch die spätere Opfertheorie, die das Abendmahlsopfer als eine Wiederholung des Kreuzesopfers betrachten liess [2]). Endlich war bei der oben dargelegten Auffassung der Sündenvergebung als einer „Reinigung“ eine engere Verknüpfung dieses Gedankens mit den durch das Abendmahl mitgeteilten positiven Gütern nahegelegt, sofern die nach allgemeiner Annahme durch das Abendmahl gewirkte Heiligung des Menschen die Idee der Reinigung schon mehr oder minder in sich schloss [3]). Von hervorragender Be-

---

*γένηται· καὶ οἶκος δὲ πᾶς μεστός, καὶ διὰ τοῦτο προκαθαίρουσι καὶ ἀποβάλλουσι τούτους, ὅταν θεὸν κατακαλῶσι.*

[1]) Vgl. Chrysost., in diem nat. Christi 7 (49, 361) *φάρμακόν ἐστι σωτήριον τῶν ἡμετέρων τραυμάτων τὸ προκείμενον*; Ambros., in psalm. 118 exp. 16, 29 esca spiritali potuque mundaris; sehr stark betont bei Theod. Mopsuest., s. Steitz, Jahrbb. f. deutsche Theol. XII, 221 f.; Ps.-Justin, quaestt. et respp. ad orthod. (Otto, corp. Ap. III, 2), resp. 44: die Vision des Jesaja *τὸ κατὰ τὸν Χριστὸν ἐδήλου μυστήριον, καθήμενον ἐπὶ θρόνου δόξης καὶ τῇ βρώσει τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς καθαρισμὸν ποιοῦντα ἁμαρτίας ἀσεβῶν ἀνθρώπων — τῆς δεσποτικῆς σαρκὸς καθαριζούσης τὸ σύνειδος τῶν ἐσθιόντων ἀπὸ πάσης ἀσεβείας*; Aphraat., hom. 4 vom Gebet 9 (p. 68 Bert).

[2]) Chrysost. betont hom. 9 de poenit. (49, 345) diesen Gedanken im Verlauf der Schilderung des eucharist. Opfers: *τοῦ αἵματος ἐν τῷ κρατῆρι εἰς τὴν σὴν κάθαρσιν ἐκ τῆς ἀχράντου πλευρᾶς κενουμένου.*

[3]) Vgl. Rabulas ad Gemellin. (Bickell, Ausgew. Schr. syr. KV., Kempt. Bibl., 250) dies lebenspendende Fleisch u. Blut des Herrn entsühnt nicht nur Leib u. Seele von der Sünde und heiligt die, welche es gläubig empfangen etc. — Die magisch-naturhafte Auffassung der purgatio tritt deutlich hervor im can. 14 d. Syn. v. Arausio ann. 441 (Hefele II², 293): Getaufte Besessene dürfen communiciren, um sie gegen die Angriffe des bösen Geistes zu stärken oder sie ganz davon zu reinigen.

deutung ist aber dieser Gesichtspunkt beim Abendmahl auch in spätrer Zeit nicht gewesen.

## II.

Während in den ersten Zeiten bei der Tauf- und Abendmahlsfeier der Nachdruck in erster Linie auf dem religiös-symbolischen Inhalte der gesamten heiligen Handlung liegt, treten später die Elemente als solche immer ausschliesslicher in den Vordergrund. Es bleibt daher noch die Frage zu erörtern, in welcher Weise die sakramentale Wirkung durch die Elemente vermittelt gedacht ist, und ob die betreffenden Vorstellungen von antiken Anschauungen mitbedingt sind.

1. Hinsichtlich der Taufe sagt Tertullian: „Jedes Wasser erlangt durch die Anrufung Gottes die geheimnisvolle Wirkung, zu heiligen. Denn es kommt sofort der Geist vom Himmel darüber herab und ist über den Wassern, aus sich selbst sie heiligend, und so geheiligt saugen sie die Kraft des Heiligmachens ein“ [1]). Diese Anschauung finden wir später allgemein vertreten: Die sacramentale Wirkung des Taufwassers ist dadurch bedingt, dass sich der göttliche Geist mit demselben verbindet [2]); infolge der Verbindung mit dieser göttlichen Kraft [3]) eignet dem Wasser, das nun nicht mehr „gemeines Wasser“ ist, eine „Kraft der Heiligung“, eine „wirkungsvolle Kraft“ [4]), die vermittelst des Taufbades dem Menschen applicirt wird. Die

---

[1]) De bapt. 4 (I, 623 Oehl.).

[2]) Basil., de spir. 15, 35 (32, 132) *εἴ τίς ἐστιν ἐν τῷ ὕδατι χάρις, οὐκ ἐκ τῆς φύσεώς ἐστι τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ πνεύματος παρουσίας,* u. sonst häufig.

[3]) Ambros., de myst. 4, 21 in hunc fontem vis divina descendit; Greg. Nyss., or. cat. magn. 33 (45, 84) *θείας δυνάμεως παρουσία.* Vgl. den starken Ausdruck in der v. Paulinus v. Nola für d. Baptisterium des Sulpicius Severus gedichteten Inschrift (Le Blant, Inscript. chrét. de la Gaule II p. 390) Sanctus in hunc caelo descendit spiritus amnem Caelestique sacras fonte maritat aquas. Concipit unda Deum etc.

[4]) Cyr. Hier., cat. 3, 3 *τὸ λιτὸν ὕδωρ Πνεύματος ἁγίου καὶ Χριστοῦ καὶ Πατρὸς τὴν ἐπίκλησιν λαβὸν δύναμιν ἁγιότητος ἐπικτᾶται*; Const. Ap. VII, 42 (p. 361 Anal.) *δύναμις ἐνεργείας*; Cyr. Alex., in Joan. 3, 5 (Höfling 480) *διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας τὸ αἰσθητὸν ὕδωρ πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἀπόρρητον ἀναστοιχειοῦται δύναμιν.*

Möglichkeit dieser für das moderne Denken unmöglichen Vorstellung ist damit gegeben, dass im Altertum bewusst oder unbewusst auch der Geist als irgendwie substanziell vorgestellt wurde [1]). Die Thatsache, dass Tertullian grade in diesem Zusammenhange die Körperlichkeit des Geistes betont [2]), lässt darauf schliessen, dass dem Bewusstsein der Menge diese Verbindung als eine durchaus materielle erschien. Wichtig ist weiter, dass dieselbe nicht als eine im Verlaufe der heiligen Handlung von selbst sich vollziehende gedacht wird, sondern vielmehr die *ἐπιφοίτησις πνεύματος* [3]) an den über dem Wasser gesprochenen Spruch der Epiklese geknüpft erscheint. Dieser Gebetsakt, der allmählich zu einer magisch wirkenden Formel wird, ist also von der grössten Bedeutung: „wenn die Epiklese nicht stattgefunden, steigt der Täufling in gemeines Wasser“ [4]). Genau analog sind die Vorstellungen über die Wirkung des Chrismas [5]).

2. Wie steht es nun beim Abendmahl? Es kann sich hierbei für unsern Zweck naturgemäss nur darum handeln, einzelne Grundanschauungen herauszustellen, von denen mit einigem Recht angenommen werden kann, dass sie wirklich in weitern Kreisen herrschend waren. Die „Abendmahlslehre“ der Väter [6]) im einzelnen darzustellen, führt deshalb nicht zum Ziele, weil es ein Dogma über das Abendmahl in der alten Kirche nicht gegeben hat: einerseits stehen darum die verschiedenartigsten Betrachtungsweisen bei manchen Theologen unvermittelt nebeneinander, andrerseits darf aus demselben Grunde aus ihren Speculationen hier noch viel weniger als sonst ein Schluss auf die Anschauungen der Gemeinde gezogen werden. Vielmehr ist im Auge zu behalten, dass die magisch-theurgischen Vorstellungen

---

[1]) Vgl. Hatch, Griechentum u. Christentum 14.

[2]) L. c. penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. [3]) Greg. Nyss., or. in diem lum. (46, 581).

[4]) Const. Ap. VII, 43 (p. 363 Anal.).

[5]) Cyr., cat. myst. 3, 3 *τὸ ἅγιον μύρον οὐκέτι ψιλὸν οὐδ' ὡς ἂν εἴποι τις κοινὸν μετὰ τὴν ἐπίκλησιν · ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσία τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γινόμενον.* Greg. Nyss., or. in diem lum. (46, 581.).

[6]) S. darüber Steitz, Jahrbb. f. deutsche Theol. IX—XII u. Harnack, Dogm.-Gesch. II, 426 ff.

sich aus der cultischen Praxis entwickelt haben und darum, schon bevor sie von den Theologen theoretisch ausgestaltet wurden, in dem religiösen Empfinden der Gemeinde im Vordergrunde gestanden haben müssen.

Als ein neues Moment kommt beim Abendmahl der Umstand in Betracht, dass die zu sacramentalem Genusse dargebotenen Elemente laut der Einsetzungsworte „Leib Christi“ und „Blut Christi“ waren. Probleme, wie die im 16ten Jh. verhandelten, wurden im Altertum dabei nicht empfunden. An eine Identität der eucharistischen Elemente mit dem wirklichen verklärten Leibe Christi wurde zunächst gar nicht gedacht: erst nach und nach haben diese Ausdrücke in Verbindung mit der Auffassung des Abendmahls als Opfers die Theologen zu derartigen Gedankengängen geführt. Wohl aber fasste vom dritten Jh. ab die grosse Mehrzahl der Christen die Bezeichnungen Leib und Blut Christi dahin auf, dass in den Elementen ein Übernatürliches, real Göttliches sich darstelle und dem Menschen durch den Genuss vermittelt werde.

Auf welche Weise aber werden Brod und Wein zu dem, was mit dem liturgischen Ausdrucke „Leib und Blut“ bezeichnet wird?

Die Vorstellungen hierüber erweisen sich in höherm Grade den bezüglich der Taufe beobachteten analog, als man es erwarten sollte. Auch hier ist es die zuerst von Irenaeus [1]) hervorgehobene Epiklese — nicht, wie wir erwarten würden, die Einsetzungsworte —, welche die sacramentalen Elemente constituirt. Es ist nun keineswegs etwa speziell Christus, der angerufen würde, in den Elementen gegenwärtig zu sein und den Gläubigen seinen Leib und sein Blut zu spenden, vielmehr wird Gott (resp. die Trinität) angerufen, den h. Geist auf die Elemente herniederzusenden. In dem *καταφέρειν* des h. Geistes [2]) besteht die

---

[1]) Ir. IV, 31, 4 *ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία.* — Vgl. Basil., de spir. 27, 66 (32, 188) *τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα* als *μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν.*

[2]) Chrysost., de sac. 3, 4 (48, 642) *ἕστηκε ὁ ἱερεὺς οὐ πῦρ καταφέρων, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*; cf. hom. 9 de poenit. (49, 345) *πυρὸς τοῦ πνευματικοῦ κατερχομένου.*

priesterliche Consecration. Durch ihre Verbindung mit dem Geist werden die Elemente Leib und Blut Christi: „Wir rufen Gott an, sagt Cyrill, auf das auf dem Altare aufgestellte den h. Geist herniederzusenden, damit dieser das Brot zum Leibe Christi und den Wein zum Blute Christi mache; denn in jeder Hinsicht ist, was der h. Geist berührt, geheiligt und verwandelt“ [1]). Sämtliche griechischen Liturgieen messen der Epiklese des Geistes dieselbe Wirkung bei [2]); ja die Alexandrinische, und ebenso die Jacobus-Liturgie, giebt die Einsetzungsworte über den Kelch also wieder: *εὐλογήσας, ἁγιάσας, πλήσας πνεύματος ἁγίου μετέδωκε!* [3]) Vermöge der *ἐπιφοίτησις* des Geistes eignet also den Elementen eine göttliche Kraft [4]), wie denn Chrysostomus den Kelch ein *ποτήριον γέμον δυνάμεως* nennt und Gregor von Nyssa den Abendmahlsgenuss als eine der leiblichen Natur des Menschen angepasste Art bezeichnet, „die lebenspendende Kraft des Geistes in sich aufzunehmen“ [5]).

---

[1]) Cat. myst. 5, 7 cf. 3, 3.

[2]) Const. Ap. VIII, 12 (p. 414 Anal.); Lit. Alex. p. 56, Basil. 82b, Chrys. 91b Swains. — Ganz ebenso die dem orientalischen Liturgieen-Typus zugehörige (s. darüber Duchesne, Les origines du culte chrétien 1889, 81 ff.) gallikanische Liturgie, vgl. d. Fragmente bei Mone, Latein. u. griech. Messen aus d. 2.—6. Jh. 1850. Nach der Relation der Einsetzungsworte folgt p. 21 d. Gebet Deprecamur, ut his creaturis altario tuo superpositis spiritus sanctificationis infundas, ut per transfusione caelestis . . sacramenti panis hic mutatur in carne et calex translatus in sanguine; p. 24 Discendat, domine, plenitudo magistatis . . tuae super hunc panem et super hunc calicem et fiat nobis legitima eucharistia; cf. 18. Ebenso Isidor. Hisp., de ecclesiast. off. I, 15, 3 (Mlat. 83, 753) ut oblatio sanctificata per Spiritum s. Christi corpori ac sanguini conformetur; I, 18, 4 (755) haec dum sunt visibilia, sanctificata tamen per Spiritum s. in sacramentum divini corporis transeunt. Aber auch in der römischen Liturgie sind es nicht die verba testamenti, die d. Verwandlung bewirken, sond. ein der Epiklese verwandtes u. an ihrer Stelle stehendes Gebet, s. Duchesne l. c. 173.

[3]) p. 52 u. 272 Swains.

[4]) Vgl. Epiphan., Anaceph. (42, 881) *ἵνα οὐχ ἄρτος ἡμῖν γένηται δύναμις, ἀλλὰ δύναμις ἄρτου · καὶ βρῶσις μὲν ὁ ἄρτος, ἡ δὲ δύναμις ἐν αὐτῷ εἰς ζωογόνησιν.*

[5]) Chrys., ad ill. cat. 1, 1 (49, 223); Greg. Nyss., or. cat. magn. 37 (45, 93).

Nimmt man hinzu, dass Cyrill und Gregor von Nyssa Epiklese und ἁγιασμὸς πνεύματος beim Abendmahl hinsichtlich ihrer Wirkung mit der Consecration des Chrismas zusammenstellen [1]), so tritt aus all dem klar hervor, wie bei Taufe und Abendmahl im Grunde ein- und dieselbe Anschauung bezüglich der Elemente obwaltet, die nämlich, dass sie durch eine göttliche Kraft irgendwie zu einer übernatürlichen, magisch wirkenden Substanz umgeschaffen werden. Ähnliche Vorstellungen traten uns schon im Gnosticismus entgegen, wo sich ihr Zusammenhang mit griechischen Anschauungen ergab [2]). Während aber diese, auf die griechische Denkweise zurückzuführenden Vorstellungen bei der Taufe ungetrübt zu Tage treten, sind sie beim Abendmahl mit dem urchristlichen Datum „Leib und Blut" eine, im Grunde heterogene und daher immer wieder auseinanderbrechende, Verbindung eingegangen; diese Verknüpfung beider Vorstellungsreihen hat das magisch-mysteriöse Element weiter und weiter gesteigert, bis schliesslich unter Mitwirkung der Opfertheorie der Gedanke eines Geniessens des wirklichen Leibes und Blutes Christi möglich wurde.

3. Inwiefern sind in dieser Entwicklung die Mysterien von Einfluss gewesen?

Überblicken wir die Vorstellungen vom Abendmahl, so muss uns zunächst die Thatsache auffallen, wie wenig im ganzen genommen in der alten Kirche das Bedürfnis nach begrifflicher Klarlegung seines Wesens hervortritt. Man gebraucht anstandslos die Ausdrücke Leib und Blut, ohne eine wirklich klare Vorstellung davon zu haben, inwiefern die zum Genuss gereichten Elemente Leib und Blut Christi seien, und ohne dabei ein Problem zu empfinden. Der Umstand, dass das Abendmahl nie zum Gegenstand theologischer Controverse geworden, dass vielmehr bei einem und demselben Autor einander ausschliessende Gedanken darüber vorgetragen werden, zeigt deutlich, dass eine hervorragende Wichtigkeit für das religiöse Leben der Gemeinde nur dem cultischen Akt als solchem zukam, während Reflexionen darüber durchaus nicht im Vordergrunde des Intresses standen.

---

[1]) Cyr., cat. myst. 3, 3; Gr. Nyss., or. in diem lum. (46, 581).

[2]) S. o. 98 ff.

Die Feier selbst war zum Mysterium geworden, und ihre Bezeichnung als „furchtbares und schauervolles Mysterium“ zeigt, dass dieser Umschwung grade in der Sphäre des religiösen Gefühls sich bedeutsam geltend machte. In dieser Thatsache liegt auch die Erklärung des eben betonten Umstandes. Eine derartige Auffassung lenkt von verstandesmässiger Reflexion geradezu ab; dem Mysterium eignet grade nach antiker Empfindung ein göttliches Halbdunkel, das heilige Scheu erfordert. Hierin also tritt ein Einfluss der Mysterienluft unverkennbar zu Tage.

Die eben besprochenen Vorstellungen über die Tauf- und Abendmahlselemente stammen dagegen nicht aus den eigentlichen Mysterien. Dass z. B. derartige Anschauungen bezüglich des Kykeon der Eleusinien obgewaltet hätten, ist weder erweislich noch überhaupt wahrscheinlich. Vielmehr gehören dieselben wie alle derartigen Theorieen erst der spätern Antike an und sind hier demselben Boden entsprossen, wie die gnostischen und neuplatonischen Speculationen über ähnliche Dinge.

Was insonderheit die magisch wirkende Epiklese betrifft, so finden wir dieselbe im gleichzeitigen Heidentum — von den magischen Weihungen abgesehen — in ganz ähnlicher Weise bei der Consecration von Götterstatuen in Anwendung. Die in Volkskreisen wohl nie abhanden gekommene Vorstellung, dass sich der Gott resp. das göttliche numen — der Begriff der Persönlichkeit ist hierbei kein streng geschlossener — in seiner Statue befinde, tritt nämlich in den letzten Zeiten der Antike wieder mehr hervor [1]) und wird bis zu einem gewissen Grade selbst philosophisch gerechtfertigt [2]). Hervorgerufen wird diese Verbindung des Gottes oder göttlichen numen mit seinem Bilde durch die in bestimmten Ceremonien und Anrufungen bestehende Consecration. Die Wichtigkeit dieses Aktes erhellt daraus, dass er von der neuplatonischen Telestik ganz besonders ausgebildet

---

[1]) Vgl. Arnob., adv. nat. I, 39 si quando conspexeram lubricatum lapidem et ex olivi unguine sordidatum, tanquam inesset vis praesens adulabar; Chrysost., in diem nat. Christi 6 (49, 359) *εἰς λίθους καὶ ξύλα καὶ εὐτελῆ ξόανα τοὺς ἑαυτῶν εἰσάγοντες θεούς.*

[2]) So von Plotin, s. Zeller, Philos. d. Griechen IIIb [3], 626; v. Jamblich, ebenda 697.

und ihren Zwecken dienstbar gemacht worden ist [1]. Seine allgemeine Anwendung ergiebt sich aus seiner Erwähnung bei Tertullian und Minucius Felix [2]. Es ist die gleiche Grundvorstellung [3], die hier wie bei der christlichen Epiklese obwaltet, die nämlich, dass durch gewisse Anrufungen eine göttliche Kraft mit einer bestimmten materiellen Substanz verbunden werden kann.

---

## Siebentes Capitel.

# Taufe und Abendmahl nach ihrer cultisch-rituellen Ausgestaltung.

Vergleichen wir die Tauf- und Abendmahlsfeier der beiden ersten mit der der folgenden Jahrhunderte, so tritt schon in der äussern Gestaltung derselben die Verschiedenheit der Zeiten und Auffassungen zu Tage. An die Stelle eines einfachen Aktes, dessen Unscheinbarkeit noch Tertullian dem pompösen apparatus der heidnischen Geheimfeiern entgegenstellen konnte [4], in dessen rituellem Vollzug noch immer eine gewisse Freiheit obwaltete, ist ein complicirtes, fest fixirtes und in seinen Einzelheiten als wesentlich empfundenes Ceremoniell getreten. Insbesondre hat

---

[1]) S. darüber G. Wolff, Porph. de phil. ex oracc. haur. reliqu. 1854, addit. III: de consecratione statuarum.

[2]) Tert., de spect. 14 (I, 43 Oehl.) non quod idolum sit aliquid, apostolus ait, sed quod quae faciunt, daemoniis faciunt, consistentibus scil. in consecrationibus idolorum sive mortuorum sive, ut putant, deorum; de idol. 15 (I, 93) nomina inania . . . rapere ad se daemonia et omnem spiritum immundum per consecrationis obligamentum; apol. 12 (I, 161) die Götterstatuen fatum consecratione mutuantes. — Min. Fel., Oct. 23, 13 ecce ornatur, consecratur, oratur: tunc postremo deus est; cf. 27, 1 die Daemonen sub statuis et imaginibus consecratis delitescunt.

[3]) Daher auch die Parallelisirung der ἐπίκλησις δαιμόνων beim Opfer mit der ἐπίκλησις beim Abendmahle bei Cyr., cat. myst. 1, 7.

[4]) De bapt. 2 (I, 620 Oehl.).

die Fülle der der Taufe untergelegten Beziehungen zum Teil auch eine rituelle Ausprägung gefunden; dadurch hat sich der Taufakt zu einem ganzen Complex sacramentaler Riten erweitert, die im Laufe der Entwicklung von immer selbständigerer Bedeutung werden; in theoretisch-praeziser Weise sind dieselben jedoch ihren Wirkungen nach kaum gegen einander abgegrenzt worden.

Dass die Auffassung der Taufe und des Abendmahls als Mysterien auch bezüglich dieser rituellen Ausgestaltung von Einfluss gewesen ist, muss von vornherein als wahrscheinlich gelten. Man wird in dieser Beziehung wohl von einer Wechselwirkung reden können. Um einen derartigen Einfluss aufzuweisen, haben wir zunächst zu untersuchen, inwiefern einzelne Riten sich aus dem Mysterienwesen herleiten lassen, und haben sodann die Tauf- und Abendmahlsfeier als ganzes ins Auge zu fassen und mit dem Gang und Charakter der heidnischen Mysterienfeiern zu vergleichen.

## I.

1. Wichtiges Material bietet zunächst die rituelle Ausgestaltung der Praxis des Taufexorcismus, dem im Anschluss an den Unterricht die Competenten, und zwar mancherorts täglich, unterworfen wurden, in der Weise, dass die betr. Ceremonie an jedem einzelnen der Reihe nach vorgenommen wurde.

Das spätere griechische Ritual bemerkt im Eingang der Liturgie zum Exorcisations- und Abrenuntiationsakt: „Der Priester löst den Gürtel des Taufcandidaten, zieht ihm Kleider und Schuhe aus und stellt ihn nur mit dem Chiton bekleidet, ungegürtet, blossen Hauptes und unbeschuht gen Osten hin“ [1]. Chrysostomus sagt in einer Homilie den

---

[1]) Bei Jac. Goar, Euchologion sive Rituale Graecorum, ed. 2. Venet. 1730, p. 274 fin. In demselben Formular ist vor der Abrenuntiation noch einmal ausdrückl. bemerkt *καὶ ἀποδυομένου καὶ ὑπολυομένου τοῦ βαπτιζομένου ἐπιστρέφει αὐτὸν ὁ ἱερεὺς ἐπὶ δυσμάς*, p. 277 med. In einem andern Formular für Apotage u. Syntage zu Anfang *λέγει ὁ ἀρχιεπίσκοπος τοῖς κατηχουμένοις· στῆτε μετὰ φόβου καὶ σφραγίσασθε, ἀποδύσασθε καὶ ὑπολύσασθε*, p. 279 init. Zum Schluss *μετὰ τὸ ἀμὴν λέγει· ἐνδύσασθε καὶ ὑποδύσασθε*, p. 281 med. Vgl. Symeon Thessalon. bei Goar 284, 7 *εὐθὺς γυμνῷ ὄντι καὶ ἀπερι-*

Teilnehmern am Taufunterrichte: „Weshalb überliefern wir euch nach dem von uns erteilten Unterrichte, nachdem wir euch Schuhwerk und Kleider haben ausziehen lassen, nackt und unbeschuht, allein mit dem kleinen Chiton bekleidet, den Beschwörungen der Exorcisten?" Das habe seinen verborgenen mystischen Grund; den habe er darlegen wollen, sehe aber nun, dass wichtigeres zu behandeln sei[1]. Diese Stelle zeigt, dass besagter Brauch schon im vierten Jh. bestand, und berechtigt wohl, auch die von Chrysostomus nicht namhaft gemachten Einzelheiten dieser frühern Zeit zuzuweisen. Die Allgemeinheit desselben erhellt aus dem Umstande, dass in den spätern Formularen, in denen Exorcisation, Abrenuntiation und Taufe zu einer einzigen liturgischen Handlung zusammengezogen sind, das Ausziehen der Kleider, Schuhe und jedweden Schmuckes nicht direkt vor der Taufe, sondern ganz zu Anfang vor der Exorcisation erfolgt[2].

---

*καλύπτῳ μετὰ περιβολαίου μόνου ἐμφυσᾷ τῷ κατηχουμένῳ ὁ ἱερεύς*; weiter *ἀπολύει τὴν ζώνην ὁ ἱερεὺς καὶ ἀποδύει τὸν κατηχούμενον.*

[1]) Chrys., ad illum. cat. 1, 2 (49, 225). Ebenso in der Aussage zweier Presbyter v. Apamea gegen ihren Bischof Petrus auf dem Constantinop. Concil v. Jahr 536: *ἐν τῷ φωτιστηρίῳ ὄντες εἰς κατήχησιν τῶν νεοφωτίστων ἀποστιχαρίων καὶ ἀνυποδέτων ὄντων ἐπορκιζόντων αὐτοὺς τῶν διακόνων* (Mansi VIII, 1111 d). Diese Exorcisation, die im 4. Jh. während der Photizomenatszeit täglich oder doch sehr häufig stattfand, ist später auf einen einzigen, teils kurz vor der Taufe stattfindenden, teils mit ihr verbundenen Akt reducirt worden.

[2]) Bei Dionys. Ar., de eccles. hier. II, 2, 6; 3, 5 (3, 396 u. 401) heisst es nach der *ἀπογραφή*: *εἶτα ἱπολύει μὲν αὐτόν*, sc. d. Hierarch den Täufling, *καὶ ἀπαμφιέννυσι διὰ τῶν λειτουργῶν, γυμνὸν καὶ ἀνυπόδετον ἵστησι πρὸς δυσμὰς ἀφορῶντα*; folgt dreimaliges Anblasen des Satan durch den Täufling, Apotage, Syntage, traditio symboli, dann erst vollständige Entkleidung zur Salbung u. Taufe. — Ordo baptismi Coptitarum bei Denzinger, Ritus Orientalium 1863, I, 198 vor d. Abrenuntiation denudetur baptizandus. Ordo bapt. Jacobi Edesseni, l. c. 283, vor d. Exorcismus diaconi exuunt baptizandum vestimentis suis et monilibus et inauribus et reliquis omnibus. Ordo Severi Antioch., l. c. 304, diaconus exuit eum vestimentis suis et reliquis vor d. Exorcismus. Ebenso ordo Basilii M. syriacus, l. c. 319, primo baptizandos exuant omni vestitu ac ornatu ex metallo, auro aliove et solis linteis illos induant.

Mit diesen Riten ist die Vorschrift zusammenzuhalten, dass sich der Täufling, bevor er in das Taufbecken steigt, jedweden Schmuckes zu entledigen hat, und dass das Haar der Frauen aufgelöst sein muss und nicht zu einem Knoten zusammengeschlungen sein darf [1].

In ähnlicher Weise finden wir in einer aus der afrikanischen Kirche stammenden Beschreibung eines an den Taufcandidaten vor versammelter Gemeinde vollzogenen feierlichen Aktes, der sog. Scrutinien, in denen der Exorcismus die Hauptstelle einnahm, folgende Punkte hervorgehoben: die demütige Stellung, insbesondre die demütige Beugung des Nackens, die Barfüssigkeit und das Stehen auf einem Cilicium, ein Umstand, dem eine mystische Bedeutung zugeschrieben wird. Ablegen der Oberkleider mag auch hier stattgefunden haben [2].

In Jerusalem liess der Taufcandidat den Exorcismus mit verhülltem Haupte an sich vollziehn. „Verhüllt ist dein

[1]) Can. Hippol. 115 p. 94 Achel. mulieres deponant ornamenta et aurea et caetera, solvant crinium nodos, ne cum illis descendat in aquam regenerationis quidquam peregrinum de spiritibus peregrinis. Aegypt. Kirchen-Ordn. 46 (p. 95 Achel.) zuletzt die Frauen, nachdem sie all ihr Haar aufgelöst u. den Gold- u. Silberschmuck, den sie tragen, abgelegt haben; lass keinen ein fremdes Ding mit ins Wasser nehmen.

[2]) Ps.-Aug., de symb. ad cat. II, 1 (Mlat. 40, 637) Quid est, quod hac nocte circa vos actum est . . ., ut ex locis secretis singuli produceremini in conspectu totius ecclesiae, ibique cervice humiliata, quae male fuerat antea exaltata, in humilitate pedum cilicio substrato in vobis celebraretur examen atque ex vobis exstirparetur diabolus superbus. omnes itaque humiles eratis humiliterque petebatis orando, psallendo atque dicendo: proba me domine etc. Ibid. IV, 1 (659) ist d. Rede von exorcismis, orationibus, canticis spiritualibus, insufflationibus, cilicio, inclinatione cervicum, humilitate pedum. Augustin sagt serm. 216, 10 (Mlat. 38, 1082) zu den Competenten: et vos quidem, cum scrutaremini atque ipsius fugae persuasor debite increparetur, non estis induti cilicio, sed tantum vestri pedes in eodem mystice constiterunt. Das Vorführen ex locis secretis lässt vielleicht auf vorherige Entkleidung schliessen. Vgl. auch in der Anklageschrift des Clerus v. Apamea geg. Bischof Petrus (Mansi VIII, 1103 c) ἵστανται τὸ σχῆμα τοῦ ἀγῶνος ἀποπληροῦντες, κάτω νεύοντες καὶ τὰς χεῖρας συμπλέκοντες καὶ τρέμοντες εὐκαίρως.

Antlitz, sagt Cyrill bei Besprechung des Exorcismus, damit hinfort deine Seele gesammelt sei, damit dein umherschweifender Blick nicht auch das Herz ausschweifend mache. Während dir aber die Augen verhüllt sind, hindert die Ohren nichts, das Heilswort zu vernehmen“[1]).

Die hier namhaft gemachten Punkte haben sämtlich ihre Parallele in der heidnischen Kathartik. Die Verhüllung des Kopfes hat in den mit der Mysterienweihe verbundenen Reinigungsceremonien ihre Stelle[2]). Ebenso das Ablegen der Kleider und Schuhe. Auf den Lovatellischen Darstellungen sehn wir zweimal den Mysten unbekleidet und unbeschuht, nur mit dem kathartischen Widderfell umhüllt, sein Reinigungsopfer darbringen[3]); auf andern Darstellungen erscheint der Myste völlig nackt in knieender[4]) oder hockender[5]) Stellung, anderswo wieder scheint er leichtbekleidet[6]). Ablegen der Kleider und Schuhe ist auch für die dionysisch-orphischen Winkelmysterien bezeugt[7]). Auch bei dem Ritus der Verhüllung ist der Einzuweihende stets mit blossen Füssen dargestellt, während eben-

---

[1]) Cyr., procat. 9. Cyrills Worte sind am natürlichsten dahin zu verstehn, dass die Verhüllung des Kopfes bei Vornahme des Exorcisationsaktes eintrat u. zu den Riten desselben gehörte. Oder sollte hier nur die Rede sein von der durch Junilius, instituta regul. div. legis II, 16 bezeugten Sitte: catechumenorum humilitas; typum enim gerunt Adae a paradiso exclusi et ex conscientia delictorum divinum metuentis aspectum, propter quod et per publicum capitibus tectis incedunt?

[2]) S. darüb. o. 28. Vgl. ausserdem Verg., Aen. III, 405 purpureo velare comas adopertus amictu beim Opfern; Ov., Metam. I, 220 et velate caput cinctasque resolvite vestes.

[3]) Tab. 2, 1; 4, 9. S. o. 28, 2.

[4]) Gazette archéol. 1844, Tab. 44; s. o. 27, 2.

[5]) Vgl. d. Vasendarstellung bei Welcker, Die aeschylische Trilogie Prometheus 1824, 261.

[6]) Vgl. auf dem Mithraeum v. Osterburken, bei Stark, Zwei Mithraeen d. grossherzogl. Sammlung 1865, die kleine Darstellung auf d. rechten Seite, No. 4 v. unten, die wahrscheinl. eine *κάϑαρσις* darstellt.

[7]) In der Parodirung derselben in Aristophanes' Wolken 498. 719. 858, s. Dieterich, Rhein. Mus. 48, 77. — Vgl. auch Plotin, Enn. I, 6, 7 *οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καϑάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποϑέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι.*

derselbe nachher bei der Adoration Sandalen trägt [1]). Die Inschrift von Andania bestimmt: „die, welche sich in die Mysterien einweihen lassen, sollen unbeschuht sein“ [2]). Lustralen Prozessionen war die Barfüssigkeit wesentlich; die Bittgänge bei Misswachs trugen davon den Namen Nudipedalia [3]). Bei der Feier der athenischen Thesmophorien zogen die Frauen unbedeckten Hauptes und mit blossen Füssen zum Tempel der Demeter [4]). Das Auflösen des Haares und das Entgürten [5]), sowie das Ablegen des Schmuckes [6]) sind Gebräuche lustralen Charakters. Ebenso die demütige Beugung des Nackens [7]). Endlich ist zu erwägen, ob nicht das Stehen auf dem Cilicium, dem Augustin einen geheimen Sinn beimisst, dem einen sehr

---

1) S. die Lovatelli'schen Darstellungen, bes. Tab. 1.

2) Ed. Sauppe 4.

3) Tert., apol. 40 (I, 270 Oehl.) bei Trockenheit nudipedalia populo denuntiatis; de jejun. 16 (I, 877) cum stupet caelum et aret annus, nudipedalia denuntiantur. Cf. Petron. 44 Burm. antea stolatae matronae ibant nudis pedibus in clivum passis capillis, et Jovem aquam exorabant.

4) Callim., hymn. in Demetr. 125 *ὡς δ' ἀπεδίλωτοι* (barfuss) *καὶ ἀνάμπυκες* (ohne Kopfbinde) *ἄστυ πάτευμες*; mit letzterem ist das *ἀσκεπής* des Goar'schen Formulars zu vergleichen. Ov., Fast. VI, 397 huc (nach d. Tempel d. Vesta) pede matronam nudo descendere vidi; Metam. VII, 176 s. u.

5) Ov., Metam. VII, 175 f. Medea egreditur tectis vestes induta recinctas, nuda pedem, nudis umeros infusa capillis; I, 220 et velate caput cinctasque resolvite vestes. Verg., Aen. IV, 509 crines effusa sacerdos ter centum tonat ore deos; 518 unum exuta pedem vinclis in veste recincta. Petron. 44, s. vorvor. Anm. Tib., El. I, 3, 31 bisque die resoluta comas tibi dicere laudes insignis turba debeat in Pharia; I, 5, 15 ipse ego velatus filo tunicisque solutis vota novem Triviae nocte silente dedi.

6) Ov., Fast. IV, 657 usus abest Veneris, nec fas animalia mensis ponere nec digitis annulus ullus inest. Vgl. Marcell., de medicam. (bei Lomeier, de lustratt. 243) varulis remedium tale facies: annulos digitis eximes et digitis tribus oculum circum tenebis et ter despues. Die Inschrift v. Andania verbietet den Mysten im Zuge Goldschmuck u. dergl. zu tragen.

7) Sehr deutlich wiedergegeben bei Lovatelli, tab. 2, 1; cf. 4, 3. Ausdrücklich erwähnt in der die kathartischen Riten schildernden Stelle des Demeterhymnus 194 *κατ' ὄμματα καλὰ βαλοῦσα*.

wichtigen Lustrationsritus darstellenden Stehen auf dem Zeuswidderfell entspricht [1]). Das Aufkommen einer derartigen Sitte wäre kaum erklärbar, wenn nicht in der gleichzeitigen heidnischen Kathartik derartige Riten bestanden hätten; ob schon in letzterer das Widderfell teilweise durch anderes ersetzt war, oder diese Modifikation erst in der Kirche aufgekommen ist, muss unbestimmt bleiben [2]).

Noch sei erwähnt, dass das, übrigens schon bei dem Beschwören der Energumenen übliche [3]), Anblasen auch in den magischen Exorcismen vorkommt [4]). Die Sitte wird wohl den jüdischen, heidnischen und christlichen Exorcisten gemeinsam gewesen sein.

Die Ähnlichkeit dieser heidnischen und der vorher geschilderten christlichen Bräuche springt in die Augen und zwingt zu dem Schluss, dass ein Zusammenhang zwischen ihnen bestehe. Im allgemeinen ist eine bewusste Entlehnung aus den verhassten Mysterien auch hier nicht anzunehmen. Vielmehr werden diese Riten infolge ihrer weiten Verbreitung im damaligen Zeitbewusstsein so sehr als zum Wesen der *κάθαρσις* gehörig empfunden worden sein, dass sie zugleich mit dem Hervortreten dieses Gesichtspunktes in der Kirche Aufnahme fanden, ein weiterer Beweis für die oben aufgestellte Behauptung [5]), dass der Exorcismus im Verlaufe der christlichen Einweihung dieselbe Stellung einnimmt, wie die „Reinigung“ in den heidnischen Mysterien.

2. Wenden wir uns nun zu der eigentlichen Tauffeier, so

---

[1]) S. o. 27, 2.

[2]) Das Tragen eines cilicium u. das Bestreuen mit Asche zum Zeichen der Busse, zuerst erwähnt Tert., de pud. 13 (I, 817 Oehl.) conciliciatum et concineratum cf. Eus., h. e. V, 28, 12 *ἐνδυσάμενον σάκκον καὶ σποδὸν καταπασάμενον*, sind heidnische Lustralriten: Tert., de jejun. 16 (I, 877) apud quasdam colonias annuo ritu saccis velati et cinere conspersi idolis suis invidiam supplicem obiciunt.

[3]) Tert., Apol. 23 (I, 215 Oehl.) de afflatu nostro . . . de corporibus excedunt.

[4]) Gross. Par. Pap. 3080 *ὁρκίζων δὲ φύσα α. ἀπὸ τῶν ἄκρων καὶ τῶν ποδῶν ἀφαιρῶν τὸ φύσημα ἕως τοῦ προσώπου.*

[5]) S. o. 191.

erhebt sich hier vor allem die Frage, ob etwa die wichtigste Erweiterung des ursprünglichen Ritus, die beiden Salbungsakte, mit dem Mysterienwesen oder überhaupt mit der Kathartik und Telestik in Zusammenhang stehen.

Die Behandlung dieser Frage wird dadurch noch erschwert, dass in der Auffassung dieser Akte in der alten Kirche [1]) keine volle Übereinstimmung herrscht. Vielmehr weist manches darauf hin, dass betreffs der Zeit ihres Aufkommens, ihrer äussern Ausgestaltung und der ihnen beigelegten Bedeutung in den einzelnen Kirchenprovinzen Verschiedenheiten obgewaltet haben.

Im grossen und ganzen lässt sich sagen, dass, während bei der Wassertaufe der Gesichtspunkt der Reinigung und Sündenvergebung naturgemäss vorherrscht, die darauf folgende Salbung ausschliesslich auf die Zueignung der positiven Seite der Taufgnade bezogen wird [2]). Speziell wird im Orient dieser Ritus als die spezifische Mitteilung des h. Geistes an den Täufling aufgefasst [3]), während im Abendland der urchristliche, aus dem Judentum stammende, Brauch der Handauflegung in dieser Beziehung seine selbständige Stellung behält; ein Unterschied, der darin zu deutlichem Ausdrucke kommt, dass bei Aufnahme von Haeretikern die früher empfangene Taufe hier durch Handauflegung, dort durch Vornahme der Salbung [4]) zu einer kirchlich gültigen erhoben wird. Doch ist diese Auffassung keine ausnahmslose. In den Apostolischen Constitutionen ist die der Taufe voraufgehende Ölung als Symbol resp. Vehikel des h. Geistes bezeichnet, während die nachfolgende Salbung ziemlich in den Hintergrund tritt: „das Öl als Symbol (*ἀντί*) des h. Geistes, das

---

[1]) S. darüber Höfling 417 ff., 489 ff.

[2]) Vgl. Tert., de bapt. 7 (I, 626 Oehl.); Cypr., ep. 70, 2; Firmic. Mat. 23, 3 immortale unguentum; Ps.-Ambros., de sacram. II, 7, 24 „Deus te ungat in vitam aeternam“.

[3]) Cyr., cat. myst. 3, 1 *χρῖσμα . . τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ἅγιον πνεῦμα*; cf. 6.

[4]) Conc. Laod. can. 7 (Mansi II, 563) *ἐκμανθάνοντας τὰ τῆς πίστεως σύμβολα χριθέντας τε τῷ ἁγίῳ χρίσματι οὕτω κοινωνεῖν τῷ μυστηρίῳ.* Conc. Constpol. ann. 381 can. 7 (Mansi III, 564) *σφραγιζομένους ἤτοι χριομένους πρῶτον τῷ ἁγίῳ μύρῳ . . . καὶ σφραγίζοντες λέγομεν· σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου.* — Ps.-Just., quaestt. ad orthod. 14 (Otto, Corp. Ap. III, 2) *τὸ σφάλμα τοῦ βαπτίσματος διορθοῦται τῇ ἐπιχρίσει τοῦ ἁγίου μύρου.*

Myron als Bekräftigung des Bekenntnisses" [1]); eine ähnliche Auffassung scheint auch Pseudo-Justin zu vertreten [2]).

Diese Beobachtung und die weitere Thatsache, dass die Ölung vor der Taufe im Abendlande stets von weit geringerer Bedeutung gewesen ist als im Orient, haben Höfling zu der Vermutung veranlasst, dass die Salbung nach der Taufe der genuin occidentalische, die vor derselben der orientalische Brauch sei, denen ursprünglich annähernd gleiche Bedeutung zugekommen sei, und dass erst später durch gegenseitige Entlehnung die doppelte Salbung und damit auch neue Gesichtspunkte aufgekommen seien [3]). Und in der That spricht manches für diese Hypothese. Während nämlich Tertullian und Cyprian bloss die nachfolgende unctio kennen, erwähnt die Didascalia nur die vorherige Ölung, und zwar in einer Weise, welche eine zweite Salbung auszuschliessen scheint [4]). Dass noch im vierten Jh. das Chrisma nicht allgemein in Übung war, zeigt eine Verordnung des Concils von Laodicea [5]).

Eine andre Auffassung der der Taufe voraufgehenden Ölung

---

[1]) III, 17 (p. 146 Anal.); cf. II, 32 (98) *ἐλαίῳ ἀγαλλιάσεως καὶ μύρῳ συνέσεως*; VII, 22 (347) *ἵνα τὸ μὲν χρῖσμα μετοχὴ ᾖ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸ δὲ ὕδωρ σύμβολον τοῦ θανάτου, τὸ δὲ μύρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν*; VII, 42 (362) wird auch das Moment der *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* hervorgehoben.

[2]) L. c. quaest. 137. [3]) Höfling 427.

[4]) III, 15 sq. (p. 249 Anal.) *ἐν τῷ φωτίζεσθαι γυναῖκας ὁ διάκονος χρίσει μόνον τὸ μέτωπον αὐτῶν τῷ ἁγ. ἐλαίῳ, καὶ μετ᾽ αὐτὸν ἡ διάκονος ἀλείψει αὐτάς . οὐ γὰρ ἀνάγκη τὰς γυναῖκας ὑπὸ ἀνδρῶν κατοπτεύεσθαι, ἀλλὰ μόνον ἐν τῇ χειροθεσίᾳ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς χρίσει ὁ ἐπίσκοπος, ὃν τρόπον οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ βασιλεῖς τὸ πρότερον ἐχρίοντο . σὺ οὖν, ὦ ἐπίσκοπε, ἐκείνῳ τῷ τύπῳ χρίσῃς τὴν κεφαλὴν τῶν βαπτιζομένων τῷ ἁγίῳ ἐλαίῳ, ἔπειτα, εἰ σὺ βαπτίζεις ἢ εἰ τοῖς διακόνοις ἐντείλῳ βαπτίζειν ἢ τοῖς πρεσβυτέροις, ἡ διάκονος, ὡς προειρήκαμεν, ἀλειφέτω τὰς γυναῖκας, ἀνὴρ δὲ ἐπονομαζέτω ἐπίκλησιν θεότητος ἐν τῷ ὕδατι . καὶ ὑποδεχέσθω τὴν γυναῖκα ἡ διάκονος, καὶ διδασκέτω καὶ παιδευέτω αὐτὴν ὅτι ἄθραυστος ἡ τοῦ βαπτίσματος σφραγίς.* Erst d. Interpolator hat hier das *μύρον* eingeschoben. — Noch bei Ambros., de myst., ist die Ölung wenigstens nicht erwähnt.

[5]) Conc. Laod. can 48 *ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ.* Ob dabei die Ölung als schon in Übung vorausgesetzt wird, steht dahin.

finden wir bei Cyrill; sie erscheint hier als ein exorcistischer Akt, der vermittelst der Epiklese die Kraft erhält, wie das Anblasen „nicht nur die Spuren der Sünden auszutilgen, sondern auch alle unsichtbaren Kräfte des Bösen zu vertreiben“ [1]). Dieselbe Auffassung und Bezeichnung als oleum exorcismi tritt uns in den Canones Hippolyti und der Aegyptischen Kirchenordnung entgegen [2]), während die Erwähnung dieses Ritus durch Chrysostomus eine derartige Bedeutung desselben zum mindesten nicht nahelegt [3]). In den spätern abendländischen Sacramentarien erscheint die Salbung mit oleum exorcismi als ein zur Abrenuntiation gehöriger Ritus, während andrerseits in den Ritualien verschiedener orientalischer Kirchen die Auffassung der Apostolischen Constitutionen sehr deutlich zu Tage tritt [4]).

Von einer Salbung im Verlaufe einer Mysterienfeier ist einzig bei Firmicus Maternus die Rede [5]). Aus diesem Berichte über ein Winkelmysterium aus ziemlich später Zeit ohne weiteres allgemeine Schlüsse zu ziehn, ist nicht ratsam. Jedenfalls wird man so viel mit Sicherheit behaupten dürfen, dass zu den gewöhnlichen, stehenden Riten der Mysterienfeiern die Salbung nicht gehört hat [6]).

---

[1]) Cat. myst. 2, 3.

[2]) Can. Hipp. 120 p. 96 Achel.: ubi autem haec dixit, presbyter ungat eum oleo exorcismi, super quo oraverat, ut recederet ab eo omnis spiritus malignus. Ebenso d. Aeg. K.O. 46 (ebenda) mit d. Formel „Jeder Geist möge sich von dir entfernen“.

[3]) In Col. hom. 6, 4 (62, 342) *ἀλείφεται ὥσπερ οἱ ἀθλῆται εἰς στάδιον ἐμβησόμενοι· οὐ καθάπερ οἱ ἱερεῖς τὸ παλαιὸν τὴν κεφαλὴν μόνον, μᾶλλον δὲ μειζόνως,* näml. *τὸ πᾶν.*

[4]) Höfling 417 ff.; 429 ff. Die Salbungsakte sind später noch weiter differenziert worden.

[5]) De errore prof. rel. 22, 1 nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur: deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur: tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lente murmure susurrat: *θαρρεῖτε,* s. o. 51.

[6]) Als mit dem Mysterienwesen zusammenhängend sei erwähnt, dass wer das Orakel der Trophonioshöhle befragte, nach Betreten der Höhle gesalbt wurde, Pausan. IX, 39, 7. Vgl. auch bei der Apotheose des Aeneas, Ov., Metam. XIV, 165 Lustratum genetrix divino corpus odore unxit et ambrosia cum dulci nectare mixta contigit os fecitque deum.

Die Salbung war sonst in der antiken Welt mehrfach gebräuchlich. Einmal fand sie hier wie im Judentum und Urchristentum als Heilmittel Verwendung. Sodann war sie als Symbol der Weihung auch sakraler Brauch. In diesem Sinne ist die Salbung der Götterstatuen und heiligen Steine [1]) wie der Grabstelen [2]) zu erklären. Wie die Consecration der Statuen überhaupt, so muss aber auch die zu den betr. Riten gehörige Salbung im spätern Altertum einen immer mehr magisch-theurgischen Charakter angenommen haben [3]). So war denn auch in der magischen Telestik die Salbung einzelner Glieder wie des ganzen Körpers in Übung, wie aus den Zauberpapyri zu ersehen ist [4]); und der mehrfach nachzuweisende Zusammenhang der gnostischen Bildungen mit diesen Erscheinungen lässt wenigstens vermuten, dass auch bezüglich der bei manchen gnostischen Sekten nachzuweisenden Salbung ein derartiger Zusammenhang besteht [5]). Wenn uns sodann auch bei einem magischen Exorcismus eine Salbung begegnet [6]), so mag zu solcher Verwendung auch der Gebrauch der Salbung als Heilmittel beigetragen haben; denn Besessenheit und Krankheit gingen in einander über und andrerseits lässt sich beobachten, dass derartige Heilungen vermittelst Salbung grade bei Zauberern beliebt waren [7]).

---

[1]) S. darüber G. Wolff, Porphyr. de phil. ex oracc. haur., addit. III de statuarum consecrat. 209 ff.

[2]) Für beides s. Herrmann-Stark, Gottesdienstl. Altert. d. Griechen § 24 n. 16.

[3]) S. Wolff l. c. 164. 209 ff. [4]) S. o. 104.

[5]) S. o. 103 f.

[6]) Gross. Par. Pap. 3006 *πρὸς δαιμονιαζομένους Πιβήχεως δόκιμον. λαβὼν ἔλαιον ὀμφακίζοντα μετὰ βοτάνης μαστιγίας καὶ λωτομήτρας ἕψει μετὰ γαμψούχου ἀχρωτίστου λέγων* etc.

[7]) Rabulas, Canones für Priester (Bickell, Ausgew. Schr. syr. K. V. 232): Die Zauberer u. Beschwörer, diejenigen, welche Amulette schreiben u. Männer u. Frauen salben, indem sie sich unter dem Scheine der Heilkunst herumtreiben, vertreibet. Isaak v. Antioch., Belehrung über den Teufel (Bickell, Ausgew. Gedichte syr. K. V. 153), sagt von denen, die das Krankenöl nicht von ihrem Priester, sond. vom Einsiedler erhalten wollen: Nicht wie zu einem Wahrhaftigen gehn sie zu dem Einsiedler, sond. sie denken: mag er immerhin ein Zauberer oder Schwarzkünstler sein, mir soll er Genesung verschaffen.

All dies jedoch vermag bezüglich des Aufkommens der Salbung bei der Taufe keinerlei Resultat zu ergeben. Eine kathartische Bedeutung der Ölung vor der Taufe würde zu der orientalischen Sitte, dieselbe am ganzen Körper zu vollziehn, sehr wohl passen. Allein da nur ein Teil, und nicht die frühesten, unsrer Zeugnisse der Ölung einen exorcistischen Charakter beilegen, so wird es kaum angängig sein, das Aufkommen dieser Sitte in derartiger Weise zu erklären. Einen Einfluss von seiten des gnostischen Rituals anzunehmen, ist kaum minder bedenklich. Eine von einander unabhängige analoge Entwicklung in Grosskirche und Gnosticismus, wie solche in manchen Punkten zu beobachten ist, wäre auch hier sehr wohl möglich. Sodann liefert der Umstand, dass sich die Sitte der Salbung nach der Taufe auch in den marcionitischen Gemeinden findet [1]), den Beweis, dass schon zur Zeit der Bildung dieser letzteren jene Sitte in der Kirche eingebürgert war, dass sonach ihr Aufkommen in ziemlich frühe Zeit fallen muss. Sie kann also auch von den Gnostikern aus der Grosskirche entlehnt und erst nachträglich in mehr magischer Weise ausgeprägt worden sein. Eben diese frühe Entstehungszeit lässt es als das naheliegendste erscheinen, dass die Sitte, den Neugetauften zu salben, aus dem urchristlichen Gedanken des Gesalbtseins mit heiligem Geiste erwachsen ist [2]). Der andre Gebrauch, den Täufling vor Empfang der Taufe am ganzen Körper zu salben, für den so frühe Zeugnisse wie für den vorigen nicht beizubringen sind, mag vielleicht einfach durch die damalige Badesitte veranlasst sein, sofern man sich nicht bloss nach, sondern auch vor dem Bade mit Öl zu salben pflegte [3]). Solcher Ölsalbung eine kathartische Bedeutung beizulegen, war in diesem Falle sehr naheliegend.

3. Nach dem spätern römischen Ritual findet nach dem letzten Exorcismus vor der Salbung mit exorcistischem Öle ein

---

[1]) Tert., adv. Marc. I, 14 (II, 62 Oehl.) Sed ille quidem (der Erlösergott Marcions) usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos unguit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat.

[2]) Zu beachten ist, wie schon 1 Joh. 2, 20. 27 χρῖσμα gradezu als bildliche Bezeichnung des Geistes gebraucht ist.

[3]) S. W. A. Becker, Gallus III[2] 1849, S. 64 f., 75 ob., 85 unt.

Berühren von Ohren und Nase des Täuflings mit Speichel statt, mit dem Spruche: Effeta, quod est adaperire, in odorem suavitatis; tu autem effugare, diabole, adpropinquavit enim judicium Dei! [1]). In der antiken Kathartik wurden dem Speichel lustrale Kräfte zugeschrieben; insonderheit wird in einer Beschreibung der der Kindertaufe einigermassen entsprechenden Amphidromien auch ein Berühren von Stirn und Lippen des Kindes mit Speichel erwähnt [2]). Wenn daher auch die Symbolik des kirchlichen Brauches dem Neuen Testamente entlehnt ist, so wird man doch diese antik-heidnische Anschauung als den Grund seines Aufkommens betrachten dürfen.

Möglicherweise gilt ein gleiches von der in einzelnen Gebieten des Westens bei der Taufe stattfindenden Ceremonie der Fusswaschung [3]), die ebenfalls in der heidnischen Kathartik als Lustrationsmittel vorkommt [4]).

4. Vom vierten Jh. ab ist die Sitte allgemein bezeugt, den Neugetauften nach erfolgter Chrismation mit einem weissen Linnengewande zu bekleiden [5]); dasselbe wurde die Osterwoche über ununterbrochen getragen, und seine Ablegung bildete wieder einen feierlichen Akt.

Schon im alten Athen wurde dem bei der Einweihung getragenen neuen reinen Gewande eine besondre Bedeutung beigelegt; man pflegte es ununterbrochen zu tragen, und, wenn es unbrauchbar geworden, es aufzubewahren oder in einem Tempel

---

1) Muratori, Liturgia Romana vetus, Venet. 1748, II, 996 tangit singulis nares et aures de sputo et dicit eis: Effeta.

2) Persius, Sat. 2, 31 Ecce avia, aut metuens divum matertera, cunis Exemit puerum, frontemque atque uda labella Infami digito et lustralibus ante salivis Expiat.

3) In der afrikanischen, mailändischen u. gallischen Kirche, s. Höfling 544 f.

4) Servius ad Aen. IV, 167 bei der Eheschliessung aqua petita per felicissimum puerum aliquem de puro fonte, de qua nubentibus solebant pedes lavari.

5) Eine Anzahl Stellen bei Höfling 539 f.; dass das Gewand linnen, erhellt aus Hieron., ep. 64, 20 (Mlat. 22, 620) ad Fabiol.: cum parati ad indumentum Christi tunicas pelliceas deposuerimus, tunc induemur veste linea . . tota candida.

als Weihegabe darzubringen [1]). Wer die Taurobolienweihe empfangen, trug das blutgetränkte Gewand weiter, um so der Kraft der Weihe stets versichert zu sein [2]). Wenn die christlichen Neophyten sich acht Tage lang nicht zu waschen pflegten [3]), und wenn es zu Augustins Zeit in Afrika, wo die Fusswaschung bei der Taufe üblich war, für ein schweres Vergehen galt, wenn der Neugetaufte während dieser Zeit den Erdboden mit blossen Füssen auch nur berührte [4]), so sind dies Ansätze zu derselben

---

[1]) Aristoph., Plut. 842 ff.: *Τὸ τριβώνιον δὲ τί δύναται πρὸς τὸν θεόν Ὃ φέρει μετὰ σοῦ τὸ παιδάριον τουτί; φράσον. — Καὶ τοῦτ' ἀναθήσων ἔρχομαι πρὸς τὸν θεόν. — Μῶν ἐνεμυήθης δῆτ' ἐν αὐτῷ τὰ Μεγάλα;* — Schol. (ed. Dind. IV, 1, 262) *ἔθος ἦν, ἐν οἷς τις ἱματίοις μυηθείη, εἰς θεοῦ τινος ταῦτα ἀνατιθέναι, ὥσπερ δηλοῖ καὶ Μελάνθιος ἐν τῷ περὶ μυστηρίων „πάτριόν ἐστι ταῖς θεαῖς ἀνιεροῦν καὶ τὰς στολὰς τοὺς μύστας, ἐν οἷς τύχοιεν μυηθέντες“. — ἔνιοι δὲ τὰς τοιαύτας στολὰς εἰς τέκνων σπάργανα φυλάττουσι. καθαραὶ δὲ πάνυ ὑπάρχουσι καὶ νέαι. — ὁ μυούμενος τὸ ἱμάτιον, ὃ ἐφόρει ἐν τῇ μυήσει, οὐδέποτε ἀπεδύετο, μέχρις ἂν τελέως ἀφανισθῇ διαρρυέν.* Sollte Apollod. III, 5, 1 Dionysos *εἰς Κύβελα ἀφικνεῖται· κἀκεῖ καθαρθεὶς ὑπὸ Ῥέας καὶ τὰς τελετὰς ἐκμαθὼν καὶ λαβὼν παρ' ἐκείνης τὴν στολὴν ἐπὶ Ἰνδοὺς ἠπείγετο* auf einen entsprechenden Ritus der Mysterienfeier zu beziehen sein? [2]) Vestem mutare, s. o. 52, 1.

[3]) So zuerst Tert., cor. mil. 3 (I, 421) exque ea die lavacro quotidiano per totam hebdomadem abstinemus. Im Orient ist diese Sitte streng durchgeführt worden und hat später dazu geführt, dass in dem solennen kirchlichen Akte, in dem 8 Tage nach der Taufe dem Täufling die Taufkleider ausgezogen wurden, auch eine Waschung desselben durch den Priester stattfand, um die Reste von Taufwasser u. Öl zu entfernen. Goar, Euchol. 303 *μεθ' ἡμέρας ἑπτὰ πάλιν φέρουσιν αὐτὸ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἰς τὸ ἀπολοῦσαι.* 304 der Priester *λαβὼν σπόγγον καινὸν μετὰ ὕδατος ἀποσπογγίζει τὸ πρόσωπον αὐτοῦ σὺν τῇ κεφαλῇ καὶ τὸ στῆθος καὶ τὰ λοιπά.* Ordo solutionis cinguli apud Maronitas, Denzinger, Ritus orientalium I, 359: scito, quod post sacram. confirmationis et baptismi non abluunt puerum statim, sed is suis vestibus indutus remanet 7 dies, quin tangatur a suis parentibus propter chrisma. Danach adducitur in ecclesiam et sacerdos exuit eum vestibus suis et in baptisterio abluit illum. Derselbe ordo apud Coptitas, l. c. 214, lavat pueros et omnes illorum vestes abluit; apud Jacobitas, l. c. 327, wo nur Hände u. Füsse gewaschen werden.

[4]) August., ep. 55, 19 (Mlat. 33, 221) ut gravius corripiatur qui per octavas suas terram nudo pede tetigerit, quam qui mentem vinolentia sepelierit.

superstitiösen Vorstellung. In der Mysterieninschrift von Andania ist für die Mysten ausdrücklich weisse Kleidung vorgeschrieben [1]), woraus wohl ein Schluss auf die Eleusinien und die nach deren Muster organisirten Mysterienfeiern gestattet ist. Die in die Isis-Mysterien Eingeweihten trugen weisse Linnengewänder [2]), und so wird auch das neue Linnengewand, mit dem der Myste vor dem Weiheakt bekleidet wurde [2]), von weisser Farbe gewesen sein. Ausserdem fand in den Isis-Mysterien eine symbolische Bekleidung des Mysten mit verschiedenen Gewändern statt [3]).

In den verschiedensten Mysterien sehen wir also in verschiedener Weise auf die Kleidung Gewicht gelegt. Und so ist es durchaus natürlich, dass auch die entsprechende christliche Sitte eine selbständige Gestaltung dieses Brauches darstellt; veranlasst ist dieselbe natürlich durch die neutestamentlichen Gedanken des hochzeitlichen Kleides und des in der Taufe symbolisirten Abthuns des alten und Anziehns des neuen Menschen.

Mit der Bekleidung mit weissen Gewändern ist in den meisten orientalischen Liturgieen eine Bekränzung verbunden [4]). Daneben begegnet eine weisse *ὀθόνη*, wohl eine Stirnbinde, wie sie im Altertum z. B. von Priestern getragen wurde [5]). Bei der

---

[1]) Ed. Sauppe 4 *ἐχόντω τὸν εἱματισμὸν λευκόν . . . καὶ αἱ μὲν ἰδιώτιες ἐχόντω χιτῶνα λίνεον.* Vgl. Arist., sacr. serm. 2 (p. 297 Jebb) *πλῆθος ἀνθρώπων λευχαιμονούντων,* wie bei dem *ἱερὸν καθάρσιον* des Asklepios.

[2]) Apul., Met. XI, 10 linteae vestis candore puro luminosi. — 23 linteo rudique me contectum amicimine arrepta manu sacerdos deducit ad sacrarii penetralia.

[3]) Apul., l. c. duodecim sacratus stolis; die letzte hiess stola Olympiaca.

[4]) Ordo bapt. Coptitarum, Denzinger I, 210 ponenda corona super caput; id. 221 sac. accipit coronam manu dextra et illam alligat capiti ejus. Ordo Aethiopum 231 tum induunt, qui baptizati sunt, vestem albam et coronam super capita sua ex myrtho et palma. Ordo Jacobi Edess. 288 imponit coronam sac. Ordo Severi Antioch. 315 et sertis coronat eos. Ordo Basil. M. syr. 326 ponit coronas super capita. Ordo Jacobi Sarug. 349. — Möglicherweise spielt Chrysost. auf eine Bekränzung der Täuflinge an, Höfling 543; im spätern griech. Ritual findet sich eine solche nicht.

[5]) Ps.-Athan., serm. in sanct. Pascha 5 (28, 1080) *ὀθόνη λευκή,* die

Feier der Mysterien trugen die Eingeweihten Kränze; in den Demetermysterien waren es Myrthenkränze[1]. Daneben findet sich die Stirnbinde[2]. Auch hier scheint die Verleihung des Kranzes einen solennen Akt der Weihe gebildet zu haben[3].

Allgemein verbreitet ist die Sitte, dass die Neugetauften eine brennende Kerze oder Fackel in der Hand tragen, zumal wenn sie in Prozession — *φωταγωγία, δᾳδουχία* — in die Kirche einziehn, wo die Gemeinde ihrer harrt[4]. Eine feierliche, zugleich mit der Bekleidung erfolgende, Darreichung dieser Kerzen ist zwar erst für eine viel spätere Zeit bezeugt, wird aber wohl auch für das vierte und fünfte Jh. anzunehmen sein.

In ihrer sacralen Verwendung ist die Fackel eine Verkörperung der dem Feuer innewohnenden Kraft der Reinigung und infolgedessen eine stetige Begleiterin des Sühncultus[5].

---

*καθάπερ διάδημα τὴν κεφαλὴν διασφίγγει*; hernach als *τοῦ πνεύματος στέφανος* bezeichnet.

[1]) Schol. Aristoph. Ran. 333 (IV, 2, 52 Dind.) *μυρσίνῳ στεφάνῳ ἐστεφανοῦντο οἱ μεμυημένοι.* Schol. Soph. Oed. Col. 681 (I, 69 Elmsl.) *φασὶ τὰς θεὰς ἀνθίναις μὴ κεχρῆσθαι, ἀλλὰ καὶ ταῖς θεσμοφοριαζούσαις τὴν τῶν ἀνθίνων στεφάνων ἀπειρῆσθαι χρῆσιν. ὁ δ' Ἴστρος, τῆς Δήμητρος εἶναι στέμμα τὴν μυρρίνην καὶ τὴν σμίλακα· καὶ τὸν ἱεροφάντην δὲ καὶ τὰς ἱεροφαντίδας καὶ τὸν δᾳδοῦχον καὶ τὰς ἄλλας ἱερείας μυρρίνης ἔχειν στέφανον.* Harpokrat., s. v. *λεύκη: οἱ τὰ Βακχικὰ τελούμενοι τῇ λεύκῃ στέφονται διὰ τὸ χθόνιον εἶναι τὸ φυτόν.* Apul., Met. XI, 24 caput decore corona cinxerat palmae candidae.

[2]) Mysterieninschr. v. Andania 3 Sauppe *στεφάνους δὲ ἐχόντω οἱ μὲν ἱεροὶ καὶ ἱεραὶ πῖλον λευκόν* (Kopfbinde), *τῶν δὲ τελουμένων οἱ πρωτομύσται στλεγγίδα· ὅταν δὲ οἱ ἱεροὶ παραγγέλλωντι, τὰμ μὲν στλεγγίδα ἀποθέσθωσαν, στεφανούσθωσαν δὲ πάντες δάφνᾳ.*

[3]) Theo Smyrn., oben 25, 1, *τέλος τῆς ἐποπτείας ἀ ν ά δ ε σ ι ς καὶ σ τ ε μ μ ά τ ω ν ἐ π ί θ ε σ ι ς.* Grabschrift einer Hierophantis in Eleusis, *Ἐφημερὶς ἀρχαιολ.* 1885, 149 *Ἥ τε καὶ Ἀντωνῖνον ὁμοῦ Κομμόδῳ βασιλῆας Ἀρχομένη τελετῶν ἔ σ τ ε φ ε μυστιπόλους.* Grabschrift der Praxagora in Eleusis, ibid. 1883, 75 *Ἀλλά με καὶ παιδῶν κοσμεῖ χόρος, οἵ τὸ προμυστῶν Ἄλλων ἐν τελεταῖς σ τ έ μ μ α κόμαισι θ έ σ α ν.*

[4]) S. d. Stellen bei Höfling 543. Dazu Ps.-Athan. (s. o. 213, 5) *ἡ χεὶρ τῆς κατὰ τοῦ διαβόλου νίκης περιφέρει τὰ μηνύματα*, als *λαμπὰς τῆς χάριτος* gedeutet.

[5]) Diels, Sibyllinische Blätter 47 f.; Usener, Weihnachtsfest 312, 28. — Claudian, de sexto Honorii consul. 324 Lustralem sic triste facem, cui lumen odorum sulphure caeruleo nigroque bitumine fumat,

Daher der allgemeine Gebrauch der Fackel bei der Mysterienfeier [1]), so dass dieselbe in der Kunst das stehende Attribut der Mysteriengottheiten bildet, zumal der des eleusinischen Götterkreises. In den auf die Mysterien bezüglichen Lustrationsdarstellungen finden wir mehrfach brennende Fackeln [2]); bei dem Ritus der Verhüllung hält der Myste eine nicht brennende Fackel im Arm [3]), die wohl nachher entzündet wurde. In der von Apulejus geschilderten Isis-Prozession befindet sich „eine grosse Schaar, lucernis, taedis, cereis et alio genere facium die Gestirne des Himmels versöhnend“ [4]), und nach vollendeter Weihung wird der neue Isis-Myste den Eingeweihten im Tempel bekränzt, mit der heiligen Stola und einer brennenden Fackel in der Rechten vorgestellt [4]), ähnlich also wie die Neophyten der in der Kirche harrenden Gemeinde. Dass man sich bei der Aufnahme dieses Brauches in die Tauffeier der ursprünglich kathartischen Bedeutung desselben bewusst gewesen sei, ist nirgends bezeugt und wird auch durch seine Stellung in der

---

circum membra rotat doctus purganda sacerdos, rore pio spargens. Juven., Sat. II, 157 cuperent lustrari, si qua darentur sulphura cum taedis. Tib., El. I, 2, 63 et me lustravit taedis. Ov., Metam. VII, 252 Medea multifidasque faces in fossa sanguinis atra tingit, et infectas geminis accendit in aris, terque senem flamma, ter aqua, ter sulphure lustrat. Serv., ad Aen. VI, 741 in sacris Liberi tres sunt istae purgationes, aut taeda et sulphure purgantur aut aqua abluuntur aut aëre ventilantur. — Zosimus II, 5, 3 beim grossen Saecularfest in Rom *οἱ δεκαπέντε ἄνδρες ἐπὶ βήματος καθήμενοι τῷ δήμῳ διανέμονται τὰ καθάρσια· ταῦτα δέ ἐστιν δᾷδες καὶ θεῖον καὶ ἄσφαλτον.*

[1]) Vgl. Schol. Soph. Oed. Col. 1047 (I, 78 Elmsl.) *τὰ περὶ Ἐλευσίνια μέρη φησί, καὶ εἴη λαμπάσιν ἀκταῖς, ταῖς λαμπαδευομέναις καὶ καταλαμπομέναις καὶ δᾳδουχουμέναις ὑπὸ τῆς μυστικῆς φλογὸς καὶ τῶν ἱερῶν δᾴδων.* Erwähnung der Fackeln in den Mysterien des Alexander v. Abonot., Lucian, Al. 39 (II, 84 Bekk.) u. in der Feier im alexandrin. Koreion, Epiphan., haer. 51, 22.

[2]) Lovatelli'sche Darstellungen (s. o. 28, 2) Tab. 4, 2. 4; Lustrationsdarstellung d. Gazette archéol., s. o. 27, 2. Vgl. die Opferung eines Ferkels, wobei 3 brennende Fackeln in den Boden gesteckt sind, bei Heydemann, Griech. Vasenbilder XI, 3.

[3]) Lovatelli, Tab. 2, 2; 4, 1. 2. 4.

[4]) Apul., Met. XI, 9.—XI, 24 manu dextera gerebam flammis adultam facem.

Tauffeier nicht wahrscheinlich gemacht. Zwar hat sich bei der Lichterprozession der römischen Bittgänge, in der die brennende Wachskerze an die Stelle der im heidnischen Sühnbrauch üblichen Fackel getreten war, das Bewusstsein der lustralen Bedeutung des Lichterglanzes auch in der Kirche sehr lebendig erhalten [1]. Allein in den Mysterien war die Verwendung der Fackel schliesslich eine so allgemeine und vielseitige geworden, dass schon dort ihre lustrale Bedeutung wohl vielfach verblasst war [2].

5. Endlich kann hier die Sitte in Frage kommen, den Neophyten eine Mischung von Milch und Honig, lactis et mellis concordiam, zu reichen [3]. Dieselbe begegnet uns zuerst bei Tertullian und Clemens von Alexandrien; allein die Thatsache, dass sie nach des ersteren Zeugnis auch bei den Marcioniten üblich war [4], weist ihre Entstehung wohl einer erheblich früheren Zeit zu. Ständig erhalten hat sich dieselbe im Abendland und in der aegyptischen Kirche, während sie im übrigen Orient zur Zeit des Hieronymus [5] nicht resp. nicht mehr — Hieronymus scheint letzteres anzunehmen — bestand. Man mag

---

[1] S. Usener, Weihnachtsfest 311 f. u. die Benediktionsformel für die Kerze, n. 27.

[2] Vgl. z. B. das ducibus taedis agmina festa in der oben 50, 3 mitgeteilten Inschrift.

[3] S. die Stellen bei Höfling 545 f. Dazu Can. Hippol. 144 sq. Achelis; Aegypt. K. O. 46 (beides S. 100 f. bei Achelis l. c.). Die Aegypt. K. O. sagt ausdrücklich: M. u. H., die gemischt sind zur Erfüllung der Verheissungen (S. 100). Es muss also auf einem Fehler im Text od. in d. Übersetzung beruhen, wenn es heisst: „die Diakonen mögen den Becher nehmen . . . u. ihnen das Blut Jesu Christi geben, und den mit der Milch und den mit dem Honig (S. 101). Wenn Hieron., der Dial. adv. Lucif. 8 (Mlat. 23, 172) von lactis et mellis praegustare concordiam spricht, Comment. in Jes. ad 55, 1 (24, 549) sagt: Lac significat innocentiam parvulorum; qui mos ac typus in occidentis ecclesiis hodie usque servatur, ut renatis in Christo vinum lacque tribuatur, so erklärt sich diese Ausdrucksweise daraus, dass der Honig in der Milch enthalten war, und führt nicht zu dem Schlusse Höflings, dass M. u. H. unter den Wein gemischt waren.

[4] Adv. Marc. I, 14, s. o. 210, 1.

[5] S. vorvor. Anmerkg.

vermuten, dass dieser Trank ursprünglich die Stelle des Weingenusses bei den Neophyten vertrat und erst später, als die Elemente als solche wegen der ihnen zugeschriebenen Kräfte unentbehrlich schienen, beides nebeneinander trat.

Dem Honig wurden im Altertum sowohl reinigende als erhaltende Kräfte zugeschrieben [1]). Einen kathartischen Gebrauch desselben finden wir in den Leontika der Mithras-Mysterien; der Myste musste hier seine Hände mit Honig waschen, auch wurde ihm als Zeichen der Reinigung Honig auf die Zunge gelegt [1]). Allein den christlichen Brauch damit in Zusammenhang zu setzen [2]), erscheint kaum angängig; denn einmal schliesst die Stellung desselben eine derartige ursprünglich kathartische Bedeutung aus, und sodann spielt der Honig hier überhaupt keine selbständige Rolle, sondern ist der Milch beigemischt. Auch die frühe Entstehungszeit dieser Sitte ist einer Herleitung derselben aus dem Gebiete der Mysterien nicht günstig. Den Anstoss zu ihrer Ausprägung wird der 1 Petr. 2, 2 ausgesprochene Gedanke gegeben haben, verbunden mit dem alttestamentlichen, auf das künftige messianische Heil bezogenen [3]) Bilde von dem Lande, das von Milch und Honig fliesst. Die antike Praxis mag insofern mitbeteiligt sein, als man durch die Opferspenden aus Milch, Honig, Wasser, Wein oder einer Mischung dieser Sub-

---

[1]) Porphyr., de antr. nymph. 15 *Κέχρηνται τῷ μέλιτι οἱ θεολόγοι πρὸς πολλὰ καὶ διάφορα σύμβολα διὰ τὸ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συνεστάναι δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ καθαρτικῆς ἐστι δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς ... Ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ Λεοντικὰ μυουμένοις εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μέλι νίψασθαι ἐγχέωσι, καθαρὰς ἔχειν τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσαροῦ ... Καθαίρουσι δὲ καὶ τὴν γλῶσσαν τῷ μέλιτι ἀπὸ παντὸς ἁμαρτωλοῦ.* — Dion. Ar. ep. 9, 4 (3, 1112) *καθαρτικὴ ἅμα καὶ φρουρητικὴ δύναμις.*

[2]) So K. Müller, K. G. I, 122, wo „Auflegen des Honigs auf die Zunge des Täuflings" aus den Mithras-Myst. hergeleitet wird; allein von einem derartigen christlichen Ritus ist m. W. nirgends die Rede.

[3]) Vgl. Oracc. Sibyll. II, 319 beim Endgerichte werden die Engel die Gerechten aus dem Feuer heben *εἰς φῶς ἄξουσίν τε καὶ εἰς ζωὴν ἀμέριμνον, ἔνθα πέλει τρίβος ἀθάνατος μεγάλοιο θεοῖο, καὶ τρισσαὶ πηγαί, οἴνου, μέλιτός τε γάλακτος.*

stanzen (*μελίκρατον*) [1]) an den sacralen Gebrauch von Milch und Honig gewöhnt war [2]).

## II.

Der Einfluss des Mysterienwesens ist also einmal, wie eben gezeigt, aus dem Aufkommen gewisser diesem Gebiete entstammender Riten zu ersehen; er tritt dann aber weiter vor allem darin zu Tage, dass die Tauf- und Abendmahlsfeier in ihrem Gesamtvollzuge den Charakter einer Mysterienfeier annimmt.

1. Diese Entwicklung hat zur Folge, dass manche Einrichtungen, die, auf ihren ersten Ursprung gesehn, mit den Mysterien in gar keinem Zusammenhange stehn, nachträglich zu teilweise analogen Erscheinungen dieser letzteren in Parallele treten und daher mit beitragen, die Feier zu einer Mysterienfeier zu gestalten. So musste die Vorbereitung auf den Empfang der Taufe durch Fasten, womit sich die Forderung der Enthaltung vom ehelichen Verkehre verband [3]), als eine Verschärfung und Verlängerung der zur Vorbereitung auf die Mysterieneinweihung zu beobachtenden Vorschriften [4]) erscheinen. Insbesondre gilt das eben gesagte von dem Umstande, dass die Tauffeier eine nächtliche ist. Dieser Praxis liegt der Gedanke zu Grunde,

---

[1]) Eustath. ad Odyss. 10, 519 *μελίκρατον οἱ παλαιοὶ μίγμα φασὶ μέλιτος καὶ γάλακτος ἐνταῦθα· οἱ μέντοι καθ' Ὅμηρον μέχρι καὶ ἐσάρτι κρᾶμα μέλιτος καὶ ὕδατος τὸ μελίκρατον οἴδασι* (Herrmann-Stark, Gottesd. Alt. d. Gr. § 25, 18). Solche *μελίσπονδα* waren bes. im Dienste der Unterirdischen üblich; auch in den Zauberpapp. finden sich mehrfach derartige Spenden; vgl. auch bei Porphyr, de phil. ex oracc. p. 153 Wolff *οἶνον γάλα καὶ ὕδωρ*; ein Geniessen Pap. Berol. I, 20 (bei Parthey) *λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ μέλιτι ἀπόπιε.*

[2]) Man könnte den Gebrauch von Honig auch dadurch zu erklären suchen, dass bei den Neugebornen auch Honig Verwendung fand: Barn. 6, 17 *ὅτι πρῶτον τὸ παιδίον μέλιτι, εἶτα γάλακτι ζωοποιεῖται*; Tert., adv. Marc. IV, 21 (II, 214 Oehl.) sale ac mello medicatus — falls nämlich hier an ein Geniessen von Honig zu denken ist.

[3]) August., de fide et op. 6, 8 (Mlat. 40, 202) Sine dubio non admitterentur, si per ipsos dies, quibus eandem gratiam percepturi suis nominibus datis abstinentia jejuniis exorcismisque purgantur, cum suis legitimis uxoribus se concubituros profiterentur.

[4]) S. o. 25 f.

das Erstehen des Menschen zu neuem Leben mit dem Zeitpunkte von Christi Auferstehung zusammenfallen zu lassen; sie beruht auf der Sitte, die gesamte Osternacht in versammelter Gemeinde zu durchwachen [1]. Aber grade die nächtliche Begehung war ein gemeinsames Merkmal sämtlicher Mysterienfeiern und erschien als durchaus zum Wesen derselben gehörig. Und zumal als in dieser Nacht die Kirchen von ungewöhnlichem Lichterglanz erstrahlten, musste diese *φωτεινὴ νύξ* [2] mit ihrer *φωταγωγία* und *δᾳδουχία* im Bewusstsein und Empfinden der Menge ganz von selbst in Parallele treten zu den *φωσφόροι νύκτες* [3] der heidnischen Mysterien.

Der Eindruck des Mysteriösen wurde verschärft durch das geheimnisvolle Dunkel, das infolge der fides silentii über die Feier gebreitet war. Das Baptisterium, dessen Betreten den Ungetauften strengstens untersagt war [4], und das auch in der Taufnacht erst betreten wurde, nachdem gewisse heilige Handlungen in der Vorhalle vollzogen worden waren [5], musste als ein mysteriöses Heiligtum erscheinen, wie andrerseits die feierliche Lichterprozession in die festlich erleuchtete Kirche, wo die gesamte Gemeinde der Eingeweihten der Neophyten harrte und sie

---

[1]) Tert., ad ux. II, 4 (I, 689 Oehl.) solemnibus Paschae abnoctantem.

[2]) Greg. Nyss., or. 4 in sanct. Pasch. (46, 681) was wir in der vergangnen Festnacht sahen, *φῶς ἣν τῇ τοῦ πυρὸς νεφέλῃ διὰ τῶν λαμπάδων ἡμῖν ἐν τῇ νυκτὶ δᾳδουχούμενον. — φωτεινὴ νὺξ τὰς ἐκ τῶν λαμπάδων αὐγὰς ὀρθρίναις ἀκτῖσι τοῦ ἡλίου συμμίξασα.* Greg. Naz., or. 45 in sanct. Pasch. 2 (36, 624) *ἡ χθὲς ἡμῖν λαμπροφορία καὶ φωταγωγία, ἣν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ συνεστησάμεθα . . . δαψιλεῖ τῷ πυρὶ τὴν νύκτα καταφωτίζοντες*; or. 44, 5 (608) *ἱερὰ νὺξ καὶ δᾳδουχία.*

[3]) Arist., Eleusin. or. (259 Jebb); *νυξὶν ἐν ἀργεναῖς*, Epitaph eines eleusin. Hierophanten, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1883, 79.

[4]) Conc. Araus. I can. 19 (Mansi VI, 435) ad baptisterium catechumeni nunquam admittendi. Sehr streng wurde die entsprechende Vorschrift in Eleusis durchgeführt. Staatssklaven, die im Weihetempel Bauarbeiten auszuführen hatten, mussten erst auf Staatskosten eingeweiht werden, C. I. A. II, 834 c l. 24 *τῶν δημοσίων ἐμυήσαμεν πέντε ἄνδρας τοὺς ἐν τῷ ἱερῷ ἀνακαθαίροντας*, cf. 834 b col. 2 l. 71.

[5]) Cyr., cat. myst. 1, 2 *ἀποταγή* im *προσαύλιον τοῦ βαπτιστηρίου* = *ἐν τῷ ἐξωτερικῷ οἴκῳ* 1, 11.

unter Hymnengesang und sonstigen Freudenbezeugungen empfing [1]), und das daran sich schliessende solenne Abendmahl den Eindruck einer auf die Weihung folgenden Epoptie hervorrufen konnten. Dazu die vorher nur unvollständig bekannten feierlichen Formeln und Riten, über welchen — wenn nicht immer thatsächlich, so doch der allgemeinen Empfindung nach — der Schleier des Geheimnisses lag: es musste dies alles dazu beitragen, in den durch die festliche Erregung zu solchen Gefühlen praedisponirten Gemütern den Eindruck des Mysteriösen hervorzurufen.

2. Das Abendmahl hat sich nach seiner rituellen Seite nicht in der Weise wie die Taufe zu einem Complex relativ selbständiger Akte entfaltet; den Mysterien entstammende Riten sind daher hier nicht nachzuweisen. Umsomehr aber ist die ganze Feier ihrem Grundcharakter nach zu einer Mysterienfeier geworden. Die häufige Bezeichnung derselben als *φρικτὸν* und *φοβερὸν μυστήριον*, *φρικωδεστάτη θυσία* und dergleichen [2]) und die Forderung des Chrysostomus *ἔνθα μυστήρια πολλὴ σιγή* zeigen deutlich, welche Stimmung diese Feier beherrschte und welche Seiten des religiösen Gefühlslebens in ihr erregt wurden — eben solche Gefühle und Stimmungen, die den Mysterien ebenso charakteristisch wie der urchristlichen Abendmahlsfeier fremd sind.

Solchem Charakter der Feier entspricht die strengste Ausschliessung jedes Uneingeweihten. Dieser Brauch wurzelt einerseits in der urchristlichen Sitte, sofern hier die Agape als ein wirkliches Mahl naturgemäss in geschlossenem Kreise gehalten wurde [3]). Seine spätere Ausgestaltung erweist sich jedoch deutlich als von dem Gesichtspunkt des Mysteriums bedingt. Wenn es

---

[1]) Greg. Naz., or. 40 in sanct. bapt. 45 (36, 425) *ἡ ψαλμῳδία, μεθ᾽ ἧς δεχθήσῃ, τῆς ἐκεῖθεν ὑμνῳδίας προοίμιον.* Chrysost., hom. 50 de utilit. legend. (Mayer 218) *ἀσπασμοὶ καὶ φιλίαι καὶ περιπλοκαὶ τῶν ἀδελφῶν τὸ οἰκεῖον μέλος ἐπιγινωσκόντων.*

[2]) Am häufigsten sind solche Epitheta bei Chrysostomus. *φρίκη, ἔκπληξις, θάμβος, φόβος, σιωπή* zur Charakterisirung der Stimmung bei der Mysterienfeier s. o. 33 f.; dazu Arist., or. Eleus. (p. 256 Jebb) *φρικωδέστατον καὶ φαιδρότατον* vom eleusin. *τέμενος.*

[3]) S. o. 127.

heisst: „wenn ein Uneingeweihter verborgener Weise am Abendmahl teilnimmt, so bringt ihm der Genuss ewige Schuld, weil er teilnahm an dem, woran er nicht durfte“ [1]), so tritt darin die antike Anschauung zu Tage, dass die Teilnahme eines Uneingeweihten an der Begehung der Mysterien ein furchtbarer Frevel gegen die Gottheit sei, der z. B. in Eleusis mit dem Tode geahndet wurde [2]). Daher denn die Musterung der Eintretenden durch den Diakon [3]), die Schliessung und Bewachung der Thüren während der heiligen Handlung [4]), daher endlich die Einleitung derselben durch den feierlichen Ruf *μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων, μή τις τῶν ἑτεροδόξων* [5]), eine Formel, die möglicherweise in den Mysterien ihr Analogon hatte [6]).

Eben dieser Gesichtspunkt hat weiter dazu geführt, dem Altarraum, in dem das „schauervollste Mysterium“ sich vollzog, eine immer grössere Heiligkeit beizumessen, entsprechend dem, auch in baulicher Hinsicht der Apsis der christlichen Kirchen verwandten, Allerheiligsten mancher Mysterientempel, in dem die Götterbilder standen [7]). Daher das Verbot, den Altarraum zu

---

[1]) Const. Ap. VII, 25 (p. 349 Anal.).

[2]) Liv. 31, 14 zwei Acarnaner deshalb tanquam ob infandum scelus interfecti sunt.

[3]) Didasc. II, 57 (p. 279 Anal.) *τῶν διακόνων . . . ἕτερος ἔξω στηκέτω πρὸς τὴν πύλην θεώμενος τοὺς εἰσιόντας.*

[4]) Const. Ap. II, 57 (p. 122) *φυλαττέσθωσαν αἱ θύραι, μή τις ἄπιστος εἰσέλθοι ἢ ἀμύητος*; VIII, 11 (p. 399); vor dem Credo ruft der Diakon *τὰς θύρας*! Lit. Basil. 79b, Chrys. 90a Swains.

[5]) Const. Ap. VIII, 12 (399); vgl. die übrigen Litt.

[6]) Lucian berichtet Alex. 38 (II, 84 Bekk.) von den Myst. des Alex. v. Abonot.: *εὐθὺς ἐν ἀρχῇ ἐξέλασις ἐγίνετο, καὶ ὁ μὲν ἡγεῖτο λέγων· ἔξω χριστιανούς! τὸ δὲ πλῆθος ἅπαν ἐπεφθέγγετο· ἔξω Ἐπικουρείους!* Da Luc. von der vorher berichteten *πρόῤῥησις* sagt: *ὥσπερ Ἀθήνησι*, so mag auch hier eine heilige Cultformel parodirt sein. Auch Verg., Aen. VI, 258 ‘procul o procul este, profani’ conclamat vates, ‘totoque absistite luco’ lässt auf eine solche Cultformel schliessen.

[7]) Der Mysterientempel von Samothrake hatte eine halbkreisförmige Apsis. S. Conze, Hauser u. Niemann, Archaeolog. Untersuchungen auf Samothrake I (1875), 59 f. u. Taf. 11 u. 17—21; II (1880), 29. Der Tempel von Hierapolis hatte ein um einige Stufen erhöhtes Allerheiligstes, das nur auserwählte Priester betreten durften;

betreten, und die Abgrenzung desselben gegen die übrige Kirche durch Vorhänge[1]), Einrichtungen, wie sie ähnlich in Mysterientempeln vorkommen.

---

## Achtes Capitel.

# Die antike Kathartik im Christentum.

Des öftern ist bei Gelegenheit der Besprechung der Mysterienweihen die Rede gewesen von den einen wesentlichen und höchst wichtigen Bestandteil derselben bildenden Reinigungen und Sühnungen und von den ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen,

---

Lucian, de Dea Syra 31 *ἔνδοθεν δὲ ὁ νηὸς οὐχ ἁπλόος ἐστίν, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ θάλαμος ἄλλος πεποίηται · θύρῃσι δὲ οὐκ ἤσκηται, ἀλλ' ἐς ἀντίον ἅπας ἀναπέπταται.* Auch in Eleusis wird ein solches Allerheiligstes anzunehmen sein. Vgl. die Grabschrift eines Hierophanten, *Ἐφημερὶς ἀρχ.* 1883, 79 *ὦ μύσται, τότε μ' εἴδετ' ἀνακτόρου ἐκ προφανέντα νύξιν ἐν ἀργεναῖς,* cf. Pollux, Onomast. I, 9 Bekker *εἰ μέντοι καί τι χωρίον ἄβατον εἴη τοῦ ἱεροῦ, τοῦτο καὶ ἄδυτον εἴποις . . . καὶ ἀθέατον καὶ ἀνάκτορον.* Aelian, apospasm. 10 *ὠθεῖ ἑαυτὸν φέρων εἰς τὸ μέγαρον* (in Eleusis); *ἔνθα δήπου τῷ μὲν ἱεροφάντῃ μόνῳ παρελθεῖν θεμιτὸν ἦν κατὰ τὸν τῆς τελετῆς νόμον, ἐκείνῳ δὲ οὐκ ἐξῆν.*

[1]) Greg. Naz., or. 43 in laud. Bas. M. 53 (36, 564) Kaiser Valens *εἴσω τοῦ παραπετάσματος ἑαυτὸν ἐποιήσατο εἴς τε ὄψιν ἦλθε καὶ λόγους.* Chrys., in Eph. hom. 3, 5 (61, 29) *ἐκφερομένης τῆς θυσίας καὶ τοῦ Χριστοῦ τεθυμένου . . . ὅταν ἀκούσῃς „δεηθῶμεν πάντες κοινῇ", ὅταν ἴδῃς ἀνελκόμενα τὰ ἀμφίθυρα,* dann glaube, dass sich d. Himmel öffne; Cyr. Al., in Joh. 2, 24 *μανθανέτωσαν οἱ τῶν . . μυστηρίων ταμίαι, μὴ πρόωρον τῶν ἱερῶν καταπετασμάτων εἴσω ποιεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον.* Synesius, ep. 67 ad Theoph. (66, 1420) *εὐχὴ καὶ τράπεζα καὶ καταπέτασμα μυστικόν.* Can. Hipp. 188. 210 Achelis velum. Arabische Didascalia 35 (bei Funk, Die apostolischen Constitutionen 1891, 226) an dem Altar seien Vorhänge aus reinen Stoffen, und es gehe die Scheidewand herum; 38 (233) der Bischof soll die Liturgie abhalten, während der Vorhang heruntergelassen ist. — In Mysterien Themist. (s. o. 33, 2) *ἀναπετάσας τὰ προπύλαια τοῦ νεὼ καὶ τοὺς χιτῶνας περιστείλας τοῦ ἀγάλματος.* Apul., Met. XI, 20 velis candentibus reductis in diversum Deae conspectum apprecamur.

d. h. also von dem Gebiete der Kathartik. Das gesamte Altertum hindurch haben die Mysterienfeiern den bedeutendsten Concentrationspunkt ritualer Reinigungen gebildet und sind für die Entwicklung der kathartischen Vorstellungen von hervorragender Bedeutung gewesen. Aber die Kathartik beschränkt sich nicht auf sie, sondern ist von viel umfassenderer Verbreitung gewesen. Nicht nur ist das gesamte Sacralwesen von ihr durchsetzt; sie begleitet auch das häusliche Leben des antiken Menschen von der Wiege bis zum Grabe.

Es ist von vornherein zu erwarten, dass derartige Gebräuche und Anschauungen um so leichter in die christliche Sitte übergehen konnten, je enger sie mit den stehenden Sitten und Gewohnheiten des täglichen Lebens verwachsen waren. Darum steht weiter zu erwarten, dass es die gewöhnlichen Volkskreise gewesen sein werden, in denen sich diese alten Sitten und Vorstellungen mit Zähigkeit gehalten und christlich umgebildet haben, und dass sie erst nachträglich teilweise gerechtfertigt worden sein und zu kirchlichen Riten und Satzungen sich verdichtet haben werden. Darum sind auch diese letzteren ihrer Mehrzahl nach späteren Datums, während die in ihnen zum Ausdruck gelangenden Vorstellungen schon seit viel längerer Zeit dem Gemeinchristentum eigen gewesen sein können.

1. Schon Tertullian erwähnt den Brauch, vor Verrichtung des Gebetes die Hände zu waschen und das Oberkleid abzulegen. Er bezeichnet beides als sinnlose Superstition, durch die sich die Christen den Heiden gleichstellen [1]). Später jedoch machen die Apostolischen Constitutionen, die Aegyptische Kirchenordnung und die Canones Hippolyti solches Händewaschen dem

---

[1]) Tert., de or. 13 (I, 565 Oehl.) quae ratio est, manibus quidem ablutis, spiritu vero sordente orationem obire? — hae sunt verae munditiae, non quas plerique superstitiose curant, ad omnem orationem, etiam cum a lavacro totius corporis veniunt, aquam sumentes. ibid. 15 (566) hujusmodi non religioni, sed superstitioni deputantur, affectata et coacta et curiosi potius quam rationalis officii, certe vel eo coërcenda, quod gentilibus adaequent. ut est quorundam expositis paenulis orationem facere; sic enim adeunt ad idola nationes. Zu letzterm vgl. bes. Plotin, Enn. I, 6, 7 o. 203, 7.

Gläubigen ausdrücklich zur Pflicht [1]). Ja letztere Schrift sieht sich veranlasst, zu erklären, eine Waschung des ganzen Körpers sei nicht nötig, es genüge, die Hände zu waschen [2]); man sieht daraus, wie die in Volkskreisen herrschende kathartische Superstition zum Teil offiziell recipirt, zum Teil aber auch eingedämmt worden ist. Dieser Sitte ist die andre, vom vierten Jh. ab zu verfolgende, nächstverwandt, vor dem Betreten der Kirche, zumal aber vor dem Genuss des Abendmahls, die Hände zu waschen [3]), zu welchem Behufe sich in den Vorhöfen der Kirchen Laufbrunnen oder Wasserbehälter befanden [4]). Chrysostomus erklärt

---

[1]) Const. Ap. VIII, 31 *πᾶς πιστὸς ἢ πιστὴ ἕωθεν ἀναστάντες ἐξ ὕπνου πρὸ τοῦ ἔργον ἐπιτελέσαι νιψάμενοι προσευχέσθωσαν.* Can. Hipp. 241 p. 130 Achelis Christianus lavet manus omni tempore, quo orat; 223 sq. p. 124 primum eo tempore orent, quo a somno surgunt matutino. quando autem orare volunt, manus lavent. Aeg. K. O. 62 (p. 124 Achel.) alle Gläubigen mögen, wenn sie am Morgen aufgestanden sind, bevor sie irgend etwas berühren, ihre Hände waschen und beten; 62 (p. 130) wenn du dich um Mitternacht auf deinem Bette erhebst, so wasche dich und bete; du sollst dich aber mit reinem Wasser waschen.

[2]) Can. Hipp. 243 p. 130 neque post regenerationem opus est lavacro, excepta lotione manuum, nihil praeterea, quia spiritus s. odoratur corpus fidelis idque totum purgat. Vgl. auch ebenda d. Aeg. K. O. 62.

[3]) Chrys., in Joh. hom. 73, 3 (59, 399) *χεῖρας νιπτόμεθα εἰς ἐκκλησίαν εἰσιόντες. τὸ μὲν οὖν ἀνίπτοις χερσὶν εὔξασθαι ἀδιάφορον*; in Mat. hom. 51, 4 (57, 515) *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοιοῦτον ὁρῶμεν ἔθος κρατοῦν παρὰ τοῖς πολλοῖς, καὶ ὅπως μὲν ἐν καθαροῖς εἰσέλθοιεν ἱματίοις, καὶ ὅπως τὰς χεῖρας νίψαιντο*; de 2 Cor. 4, 13 hom. § 11 (51, 300) *καθάπερ κρήνας εἶναι ἐν ταῖς αὐλαῖς τῶν εὐκτηρίων οἴκων νενόμισται, ἵνα οἱ μέλλοντες εὔχεσθαι πρότερον ἀπονιψάμενοι τὰς χεῖρας οὕτως αὐτὰς εἰς εὐχὴν ἀνατείνωσιν.* 12 *οὐ τολμᾷς ἀνίπτοις χερσὶν εἰσελθὼν εὔξασθαι. καίτοι καὶ καθαρὰς πολλάκις ἔχοντες τὰς χεῖρας, ἂν μὴ πρότερον αὐτὰς ἀποπλύνωμεν ὕδατι, οὐκ ἀνατείνομεν εἰς εὐχήν.* — In Eph. hom. 3, 4 (62, 28) *ἄρα ἂν ἕλοιο χερσὶν ἀνίπτοις τῇ θυσίᾳ προσελθεῖν; οὐκ ἔγωγε οἶμαι. ἀλλ' ἐθέλοις ἂν μηδὲ ὅλως προσελθεῖν ἢ ῥυπαραῖς χερσίν.*

[4]) Vor. Anm. Eus., h. e. X, 4, 40 im Vorhofe der Kirche zu Tyrus stellte Paulinus *ἱερῶν καθαρσίων σύμβολα, κρήνας ἄντικρυς εἰς πρόσωπον ἐπισκευάζων τοῦ νεώ, πολλῷ τῷ χεύματι τοῦ νάματος τοῖς περιβόλων ἱερῶν ἐπὶ τὰ ἔσω προιοῦσι τὴν ἀπόρρυψιν παρεχομένας*; spez. wird 39 ein Waschen der Füsse erwähnt. Weiteres bei Steitz, Art. Weih-

dieses Herkommen für ein Adiaphoron, bezeugt aber selber, wie ängstlich dasselbe vom christlichen Volke beobachtet wurde. Endlich ist der Gebrauch zu erwähnen, dass den Priestern am Altare vor dem Vollzug des eucharistischen Opfers durch den Diakon Wasser zum Waschen der Hände dargereicht wurde [1]).

Diese Gebräuche entsprechen der antiken sacralen Sitte. Beim Betreten eines Tempels war Besprengung mit Wasser oder Waschen der Hände in den zu diesem Zwecke aufgestellten Wasserbecken, auch wohl vorherige Waschung des ganzen Körpers, üblich [2]). Derselbe Brauch wurde vor dem Gebete und vor der Opferdarbringung beobachtet [3]).

2. Weiter ist hier die das Geschlechtsleben betreffende Kathartik in Betracht zu ziehen. Nach antiker Anschauung zog Geschlechtsgemeinschaft rituale Unreinheit nach sich, die durch ein Bad zu heben war [4]). Mehrtägige geschlechtliche Enthaltung war daher Vorbedingung der Teilnahme an den Mysterienfeiern [4]). Unrein war die Schwangere während der ersten 40 Tage und die Wöchnerin 40 Tage nach der Geburt; unrein war das neugeborene Kind, bis es an den Amphidromien durch Herumtragen um das Altarfeuer lustrirt war; unrein waren alle, die die Wöchnerin berührt hatten, in erster Linie also die Hebamme; sie hatten an den Amphidromien eine rituale Reinigung der

---

wasser in Herzogs Real-Encycl. XVI², 701, u. Bingham-Grischovius III, 179.

1) Zuerst bezeugt v. Cyr. Hier., cat. myst. 5, 2.

2) Lys., c. Andoc. 52 *εἰσῆλθεν εἰς τὸ Ἐλευσίνιον, ἐχερνίψατο ἐκ τῆς ἱερᾶς χέρνιβος.* Justin, Apol. I, 62 die Daemonen *ἐνήργησαν καὶ ῥαντίζειν ἑαυτοὺς τοὺς εἰς τὰ ἱερὰ αὐτῶν ἐπιβαίνοντας. τέλεον δὲ καὶ λούεσθαι ἀπιόντας πρὶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ ἱερὰ ἐνέργουσι.* Eurip., Ion 96 *καθαραῖς δὲ δρόσοις ἀφυδρανάμενοι στείχετε ναούς.*

3) Lactant. V, 20 pie se sacrificasse opinantur, si manus laverint. Hom., Il. ω, 303 Händewaschen vor Gebet u. Libation; ζ, 266 *χερσὶ δ' ἀνίπτοισιν Διὶ λείβειν αἴθοπα οἶνον ἅζομαι.* Clem. Al., Strom. IV, 22, 141 sq. *ταύτῃ τοι λελουμένους φασὶ δεῖν ἐπὶ τὰς ἱεροποιίας καὶ τὰς εὐχὰς ἰέναι καθαροὺς καὶ λαμπρούς . ,ἡ δ' ὑδρηναμένη καθαρὰ χροῒ εἵματ' ἔχουσα', ἡ Πενελόπη, ἐπὶ τὴν εὐχὴν ἔρχεται· Τηλέμαχος δὲ ,χεῖρας νιψάμενος πολιῆς ἁλὸς εὔχετ' Ἀθήνῃ'* (Odyss. δ, 750; β, 261).

4) S. o. 26, 1. Persius, sat. 2, 16 noctem flumine purgare.

Hände vorzunehmen; unrein war endlich das Haus oder der Ort, wo der Geburtsakt stattgefunden hatte [1]).

Fast allen diesen Vorstellungen begegnet man in der christlichen Sitte wieder. Die durch den asketischen Zug des antiken Christentums bedingte Beurteilung des Geschlechtslebens musste das Festhalten an ihnen begünstigen und sie in mancher Hinsicht noch steigern. In der griechischen und den orientalischen Kirchen haben sie sich im Laufe der Zeit weit fester ausgeprägt als dies im Westen der Fall ist.

Die Beurteilung der christlichen Kirchen als besonders heiliger Orte, insbesondre aber die Auffassung der Abendmahlsfeier als Mysterienbegehung hat zur Folge, dass man nach vollzogener Geschlechtsgemeinschaft die Kirche nicht sofort und nur nach einem Reinigungsbade betritt und der Teilnahme an der Abendmahlsfeier mehrtägige Enthaltung vorausgehen lässt [2]).

---

[1]) S. darüber Welcker, Kleine Schriften III (1850), 197 ff. u. Rohde, Psyche 360, 1. Censorinus, de die nat. 11 in Graecia dies habent quadragesimos insignes; namque praegnans ante diem quadragesimum non prodit in fanum; et post partum quae diem quadragesimum praeterierit, festum solent agitare, quod tempus appellant *τεσσαρακοστόν*. Eurip., Electr. 659 *λέγ' ἡλίους, ἐν οἷσιν ἁγνεύει λεχώ*. Über d. Amphidromien s. o. 175, 5. Suidas, s. v. *Ἀμφιδρόμια: ἐν ᾗ ἀποκαθαίρονται τας χεῖρας αἱ συναψάμεναι τῆς μαιώσεως*. Photius, lex. s. v. *ῥάμνος: ἀμίαντος ἡ πίττα· διὸ καὶ ἐν ταῖς γενέσεσι τῶν παιδίων ταύτῃ χρίουσι τὰς οἰκίας, εἰς ἀπέλασιν δαιμόνων*. Auf der heiligen Insel Delos war es verboten, zu gebären; in Epidauros bestand ein besondres Gebärhaus, damit der heilige Ort sonst nicht verunreinigt werde.

[2]) Gregorius M., resp. ad interrog. Augustini, epistt. lib. XI, 64 (Mlat. 77, 1196) Vir cum propria conjuge dormiens nisi lotus aqua intrare ecclesiam non debet. Quamvis enim de hac re diversae hominum nationes diversa sentiant, Romanorum tamen semper ab antiquioribus usus fuit post admistionem propriae conjugis et lavacri purificationem quaerere et ab ingressu ecclesiae paululum reverenter abstinere. — Hieron., ep. 48 ad Pammach. 15 (Mlat. 22, 506) tadelt die, qui eodem die post coitum (zu Hause) communicant et juxta Persium ‚noctem flumine purgant'. quare ad Martyres ire non audent? quare non ingrediuntur ecclesias? an alius in publico, alius in domo Christus est? quod in ecclesia non licet, nec domi licet. Isidor. Hisp., de ecclesiast. offic. I, 18, 9 (Mlat. 83, 756) Conjugatis abstinendum est coitu plurimisque diebus orationi debent vacare et sic deinde ad

Ebenso soll das Fasten, namentlich das der Quadragesimalzeit, auch mit geschlechtlicher Enthaltung verbunden sein [1]). Damit hängt die, in der griechischen Kirche zum Gesetz erhobene, Sitte zusammen, dass die Frauen während der Menstruationszeit die Kirche nicht betreten und zumal an der Abendmahlsfeier nicht teilnehmen [2]).

Wie in der antiken sacralen Sitte ist in der griechischen und den orientalischen Kirchen der als unrein geltenden Wöchnerin das Betreten der Kirche untersagt. Die erste derartige Verordnung findet sich in den Canones Hippolyti, dahingehend, dass die Wöchnerin 20 Tage lang im Falle der Geburt eines Knaben, 40 Tage im Falle der eines Mädchens unrein sei; sie ist während dieser Zeit von der Abendmahlsfeier ausgeschlossen und darf, falls sie zur Kirche zu gehen wünscht, nur den für die Katechumenen bestimmten Platz betreten. Ein späterer Zusatz erhöht die Zeit der Unreinheit auf 40 und 80 Tage [3]). Diese Zeiten sind in den orientalischen Kirchen ständig [4]),

Christi corpus accedere. Eligendi sunt aliquot dies, quibus prius homo continentius vivat, quo ad tantum sacramentum dignus accedere possit.

[1]) Vgl. Augustin, de fide et opp. 6, 8; s. o. 218, 3.

[2]) Dionys. Alex., epist. canon. (Routh, reliq. III[2], 230) die menstruirenden Frauen werden nicht wagen, *τῇ τραπέζῃ τῇ ἁγίᾳ προσελθεῖν* u. das Abendmahl zu geniessen; sie können für sich beten, *εἰς δὲ τὰ ἅγια καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ μὴ πάντη καθαρὸς ψυχῇ καὶ σώματι προσιέναι κωλυθήσεται*; ähnlich Basil., regul. brevius tract. 309 (31, 1301). Gregor. M., l. c. p. 1194 Mulier dum ex consuetudine menstrua patitur, prohiberi ecclesiam intrare non debet. 1195 Sanctae communionis mysterium in eisdem diebus percipere non debet prohiberi. si autem ex veneratione magna percipere non praesumit, laudanda est; sed si perceperit, non judicanda. Spätere Zeugnisse aus der griech. Kirche bei Goar, Euchologion 270.

[3]) Can. Hipp. 93 p. 88 Achelis Mulieres puerperae non participentur mysteriis, antequam purificentur. 94 purificatio earum de eo ita sit: si partus est masculini generis, 20 dies, si feminini sexus, 40 dies. 95 puerperam non invitent, sed orent ad Deum pro ea, quae peperit. 96 quodsi ante purificationem domum Dei frequentare desiderat, oret cum catechumenis, qui necdum sunt recepti neque digni habiti sunt, qui cum coetu commisceantur. — 100 p. 90 Mulier, quae peperit, stet extra locum sacrum 40 dies, si infans est masculus, 80, si est puella.

[4]) Denzinger, Ritus orientalium I, 26.

40tägige Unreinheit auch in der griechischen Kirche Regel[1]). Nach Ablauf dieser Tage erfolgt nach einem Reinigungsbade der feierliche Kirchgang der Wöchnerin mit dem Kinde, und beide werden vom Priester unter Gebet gesegnet[2]). Die Vorstellung der ritualen Unreinheit tritt, in widerlicher Weise mit ethischen Gedankengängen verquickt, insbesondre in den griechischen Gebeten sehr deutlich zu Tage[3]). Unrein wird auch die Hebamme und alle, die die Wöchnerin berühren; unrein wird das Haus, seine Bewohner und die es betreten[4]). Von der Vorstellung der Unreinheit der Schwangeren finden sich wenigstens Spuren[5]).

---

[1]) Goar, Euchologion 267 ff.; eine Unterscheidung von 40 u. 80 Tagen habe ich bei Goar wenigstens nicht erwähnt gefunden.

[2]) Goar, l. c. Denzinger I, 192 Kopten; 329 Maroniten; 383 Nestorianer; 400 Armenier.

[3]) Goar 263 *εὐλόγησον, ἁγίασον, καθάρισον αὐτῆς τὸν ῥύπον τοῦ σώματος καὶ τὸν σπῖλον τῆς ψυχῆς καὶ ἀξίωσον αὐτὴν τῆς εἰσόδου τοῦ ναοῦ σου.* Gebet beim Kirchgang 267, *ἤδη κεκαθαρμένης καὶ λελουμένης οὔσης: τὴν δούλην καθάρισον ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας καὶ ἀπὸ παντὸς ῥύπου . . , ἵνα ἀκατάκριτος ἀξιωθῇ μετασχεῖν τῶν ἁγίων μυστηρίων. — ἀπόπλυνον αὐτῆς τὸν ῥύπον τοῦ σώματος καὶ τὸν σπῖλον τῆς ψυχῆς.* Denzinger 193 (Copt.) purifica ac libera eam ab omni immunditie, ut digna sit communione sanct. sacramentorum; 400 (Armen.) Christe, lava inquinamentum corporis et maculam animae istius et munda istam et dignifica ingredi. Es kam vor, dass sich Priester weigerten, lebensgefährlich kranke Wöchnerinnen während dieser 40 Tage zu taufen, welche Strenge durch Staatsgesetz untersagt wurde, Welcker, l. c. 199.

[4]) Gebet nach erfolgter Geburt, Goar 262: *τῇ δούλῃ σου τῇδε καὶ παντὶ τῷ οἴκῳ, ᾧ ἐγεννήθη τὸ παιδίον, καὶ τοῖς ἁψαμένοις αὐτῆς καὶ τοῖς ἐνθάδε εὑρισκομένοις πᾶσι συγχώρησον. ὅτι μόνος ἔχεις ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας.* 264 *εὐλόγησον καὶ ἁγίασον τὰς δούλας σου ταύτας τὰς λαχούσας ἐν τῇ κυήσει τῆς δούλης σου καὶ ἀξίωσον αὐτὰς ἀμέμπτως εἰσελθεῖν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ μεταλαβεῖν τῶν μυστηρίων.* Petrus Chartophylax bei Goar 263, 6 *ἐὰν γυνὴ γεννήσῃ καὶ εἰσέλθωσί τινες εἰς τὴν οἰκίαν αὐτῆς,* wie lange sollen diese vom Abendmahl wegbleiben? — *ἀπολουσάμενοι ἐν τῇ ἑξῆς τῶν ἁγιασμάτων οὐ κωλυθήσονται.* In der koptischen Kirche war die Hebamme 20, resp. 40 Tage unrein, Denzinger I, 192 n.

[5]) Gregor d. Gr. erklärt in seiner Antwort an Augustin (s. o. 226, 2) p. 1193, eine mulier praegnans könne ohne Anstand getauft werden; also muss dies zu seiner Zeit controvers gewesen sein.

Endlich kann man einen Nachklang der Anschauung, dass auch das neugeborene Kind unrein sei, in der koptischen Sitte finden, nach der am achten Tage zu Hause unter Gebet und Segnung eine Waschung des Neugeborenen durch den Priester bei brennenden Kerzen stattfindet [1].

Wahrscheinlich hat auf die Gestaltung der kirchlichen Sitte auch die Pentateuchgesetzgebung eingewirkt, aus der z. B. die 80 tägige Unreinheit bei Geburt eines Mädchens stammen wird [2]. Mag aber dies auch der Fall sein, und mögen diese Anschauungen und Verordnungen nachträglich in noch so weitem Masse aus dem Alten Testamente gerechtfertigt worden sein, den Anstoss und Trieb zu ihrer Bildung hat nicht das Alte Testament gegeben. Die Thatsache, dass die Didascalia die Annahme einer Unreinheit *ἐν ἀφέδρῳ* ausführlichst bekämpft, dass die Canones Hippolyti der Meinung entgegentreten, die Ehe hindere durch Befleckung am Morgengebete [3], dass endlich selbst ein so superstitiöser Geist wie Gregor der Grosse diese Dinge ziemlich als Adiaphora betrachtet, zeigt deutlich, dass diese Sitten und Vorstellungen in den Kreisen des Volkes aufgekommen und daher in erster Linie aus antik-heidnischen Anschauungen herzuleiten sind.

3. Wir haben eben schon die Vorstellung von der Verunreinigung des Hauses berührt. Mancherlei Umstände, wie Geburt, Todesfall, Gewaltthat machten nach antiker Anschauung eine Lustration des Hauses erforderlich [4]. Ebenso wurden Tempel, und zu bestimmten Zeiten Äcker, Felder und Heerden [5])

---

[1]) Denzinger I, 192 n. Am achten Tage, in der griechischen Kirche dem Tage der Namengebung, findet sonst eine Signation des Kindes durch den Priester statt, ohne dass dabei der Gedanke der Lustration hervorträte, vgl. Goar 264 f.; Denzinger 267 (Jacobiten).

[2]) Levit. 12, 5; hinsichtlich der 40 Tage bei Geburt eines Knaben stimmt merkwürdigerweise die jüdische und griechische Sitte überein.

[3]) Didasc. VI, 27 (p. 336 Anal.). Can. Hipp. 242 p. 130 Achel. qui alligati sunt matrimonio, quandocunque a latere uxoris surgere velint, orent; conjugium enim non maculat.

[4]) Tert., de bapt. 5 (I, 623 Oehl.) villas, domos, templa totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant passim. Theophr., char. 16 vom *δεισιδαίμων*: *καὶ πυκνὰ δὲ τὴν οἰκίαν καθᾶραι δεινός, Ἑκάτης φάσκων ἐπαγωγὴν γεγονέναι.*

[5]) Heerden Ovid, Fast. IV, 735 ff.

lustrirt. Die Reinigungsmittel waren verschiedener Art. Ausräucherung des Hauses mit Schwefel oder andern suffimenta und Besprengung desselben mit Wasser vermittelst eines Zweigenbündels scheint das gewöhnliche gewesen zu sein; in dem Wasser war Salz aufgelöst, dem man kathartische Wirkung zuschrieb [1].

Auch diese Lustrationsbräuche, denen die Volkssitte hohe Bedeutung zumessen musste [2], sind z. T. christlich umgebildet worden. Der Ordo Romanus erwähnt eine, natürlich lustrale, Besprengung von Häusern, Feldern und Weinbergen mit Taufwasser, das zu diesem Zwecke nach erfolgter Benediction von jedermann in mitgebrachte Gefässe gefüllt werden darf [3]. Aber auch eigens zum Zwecke der Lustration von Häusern und Feldern wurde Wasser benedicirt, dem man noch exorcisirtes Salz, Wein und geweihtes Öl beimischte; es wurde dann entweder ausgegossen oder mit einem Bündel Ysop umhergesprengt. Der Gedanke der Lustration kommt in den betreffenden Weihgebeten zu sehr deutlichem Ausdruck [4]. Endlich sei die, local

---

[1]) Ausräucherung Odyss. χ, 481 ff. Theokrit, carm. 24, 96 *καθαρῷ δὲ πυρώσασθε δῶμα θεείῳ πρῶτον, ἔπειτα δ' ἅλεσσι μεμιγμένον, ὡς νενόμισται, θαλλῷ ἐπιρραίνειν ἐστεμμένον ἀβλαβὲς ὕδωρ.* Propert., el. V, 8, 83 dein quemcumque locum externae tetigere puellae suffiit et pura limina tergit aqua.

[2]) Die Synode v. Ancyra can. 24 (Mansi II, 521) ergreift Massregeln gegen die *εἰσάγοντές τινας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ἐπὶ ἀνευρέσει φαρμακειῶν ἢ καὶ καθάρσει.*

[3]) Ordo Rom. I, 42 (Muratori, Liturgia Rom. vetus II, 999) nach der Benediction des Taufwassers omnis populus qui voluerit accipit benedictionem in vasis suis de ipsa aqua, antequam baptizentur ibi parvuli, ad spargendum in domibus eorum et vineis et campis et fructibus eorum.

[4]) Benedictio aquae spargendae in domo im Sacramentar. Gelasianum (Muratori I, 738; dasselbe Gebet 2mal im Sacrament. Gregorianum, ibid. II, 226 u. 264, u. im Sacrament. Gallicanum, ibid. II, 954): dies Wasser ad abjiciendos daemonas morbosque pellendos divinae gratiae sumat effectus. ut quicquid in loci in domibus fidelium haec unda resperserit, careat immunditia, liberetur a noxia; non illic resedeat spiritus pestilens, non aura corrumpens. Folgt 739 ein Exorcismusspruch über das Wasser: . . ut ubicunque effusa fueris vel aspersa sive in domo sive in agro effuges omnem phantasiam, omnem inimici potestatem. Darauf 740 exorcismus salis:

beschränkte und wohl erst späterer Zeit zuzuweisende, Sitte erwähnt, am weissen Sonntage benedicirtes, in Lämmchengestalt gegossenes Wachs zu verteilen, das zur suffumigatio der Häuser verwandt wurde [1]).

Insbesondre sind aber hier die kirchlichen Bittgänge zu erwähnen, die, wie Usener dargelegt hat [2]), eine Umwandlung alter heidnischer Sühnfeiern darstellen, deren Charakter und Ritus sie, soweit angängig, beibehalten haben.

Das sind zunächst zwei Bittgänge für das Gedeihen der Saaten: die in Rom am 25ten April begangene litania major und die dreitägige litania minor, auch Rogationen genannt, die in den einzelnen Ländern des Westens zu verschiedenen Zeiten, in der Himmelfahrtswoche, in der Woche vor oder nach Pfingsten gefeiert wurde. Erstere fällt mit den Robigalien zusammen, einem römischen Sühngang, der die Bewahrung der Saaten vor dem Brande bezweckte. Die Rogationen entsprechen den Ambarvalien, der allgemein üblichen lustratio segetum, deren Datum nicht mehr genauer zu ermitteln ist, vielleicht auch gar kein festes war [3]). Dazu kommt die römische Lichterprozession [4]), luminaria oder candelaria genannt, am 2ten Februar, dem Tage von Mariae Reinigung. Der Zusammenhang derselben mit diesem Marienfeste ist kein ursprünglicher; schon vor dem Aufkommen

. . ad expellendas et excludendas omnes daemonum tentationes. Nachdem Salz u. Wein ins Wasser gethan, Gebet, ut ubicumque adspersae fuerint per angulos domus, ubi inimicus celatus fuerit, statim correptus effugiat. Darauf geweihtes Öl hineingethan, et sic adspergis ea cum hyssopo in domo. Vgl. die 741 folgende benedictio aquae exorcisatae ad fulgura.

[1]) Muratori II, 1004 In cath. ecclesia infra civitatem Romanam mane prima sabbato sancto in Lateranis venit archidiaconus in ecclesia et fudit ceram in vas mundum et miscitat ibidem oleo et benedicit ceram et ex ea fundit in similitudinem agnorum. in Octabas vero Paschae dantur ipsi agni ab archidiacono in ecclesia populo, et ex eis faciunt in domos suas incensum ad suffumigandum pro qualecumque eis eveniente necessitate.

[2]) Philosophische Aufsätze, E. Zeller gewidmet, 1887, 278—302; erweitert, aber mit Weglassung mancher Nachweisungen, Weihnachtsfest 293—319.

[3]) Über d. Rogationen s. Weihnachtsfest 296 f.; über d. Litan. major 298 f. [4]) Weihnachtsfest 302 ff.

des letzteren hat die Lichterprozession selbständig bestanden und ist erst nachträglich zu der purificatio Mariae in Beziehung gesetzt worden. Das Ritual der candelaria lässt mit voller Deutlichkeit den lustralen Charakter derselben erkennen: sie sind nichts andres als das alte amburbale, der Bittgang zur Entsühnung der Stadt, an dem sämtliche Einwohner mit brennenden Fackeln teilnahmen.

Das Ritual dieser drei Bittgänge ist in seinen Grundzügen gleich. Die ganze Gemeinde musste sich an ihnen beteiligen; man ging barfuss und in schwarzem Bussgewande; geweihte Asche wurde über die Häupter der einzelnen gestreut und Reinigungswasser über sie gesprengt; auch wurde an diesen Tagen gefastet. Das sind eben die Momente, die dem lustralen Charakter der antiken Bittgänge wesentlich sind [1]). Den candelaria ist ausserdem die brennende Kerze eigen, die an die Stelle der lustralen Fackel [2]) des heidnischen Sühngangs getreten ist und der demgemäss lustrale Kräfte zugeschrieben werden [3]). Wie bei der Feier des römischen Saecularfestes Fackeln und andre Reinigungsmittel an das Volk verteilt wurden [4]), so wurden in Rom wenigstens diese Kerzen von der Kirche geliefert und verteilt [5]). Endlich ist die eigentümliche

---

[1]) Vgl. Tert., de jejun. 16 (I, 877 Oehl.) Cum stupet caelum et aret annus, nudipedalia denuntiantur, magistratus purpuras ponunt, fasces retro avertunt, precem indigitant, hostiam instaurant. apud quasdam vero colonias praeterea annuo ritu saccis velati et cinere conspersi idolis suis invidiam supplicem obiciunt, balnea et tabernacula in nonam usque cluduntur.

[2]) Über die lustrale Bedeutung der Fackel s. o. 214, 5; dazu Weihnachtsfest 312, 28.

[3]) Vgl. in dem Benedictionsgebet über die Kerze, Weihnachtsf. 311, 27, . . ut in quibuscumque locis accensa sive imposita fuerit, discedat et contremiscat ille malignus diabolus et effugiat pavidus cum omnibus ministris suis de habitationibus illis.

[4]) Zosim. II, 5, 3 s. o. 214, 5.

[5]) Zu dem von Usener beigebrachten Material ist nun noch der bei Duchesne, Origines du culte chrétien, veröffentlichte Ordo Romanus aus dem Codex v. St. Amand hinzuzufügen, IX p. 462: Ipsa autem die aurora ascendente procedunt omnes de universas diaconias sive de titulis cum letania vel antiphonas psallendo et cerea accensa portantes omnes in manibus per turmas suas et veniunt in

Art des Gebetes, die Litanie, eine Nachbildung des Formulars, das der pontifex vorbetete [1]), und der Weg, den die Prozession der litania major einschlug, entspricht genau dem der heidnischen Robigalienprozession [2]).

Die Einführung der candelaria und der litania major in der römischen Gemeinde darf mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Papst Liberius zurückgeführt werden, während die Rogationen erst später aufgekommen sind [3]).

4. Anhangsweise noch ein Wort über die Hochzeitsriten. Es ist schon bei Gelegenheit bemerkt worden [4]), dass die Hochzeitsfeier nach ihrer religiösen Seite ursprünglich die Einweihung der Braut in den Familiencult ihres künftigen Gatten darstellt. Die Hochzeitsbräuche sind daher im wesentlichen Lustrationsriten, die zum grössten Teil mit den Riten der Mysterienweihe übereinstimmen [5]). Dahin gehört das Reinigungsbad von Braut und Bräutigam und die durch die vannus mystica versinnbildlichte weitere Reinigung; die Opferung eines Schafes oder Schweines, des gewöhnlichen Lustrationsopfers; die abendliche Zeit der Feier; die Fackeln im Hochzeitszuge [6]); der Erlösungsspruch ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον [7]); dahin endlich die Bekränzung von Braut und Bräutigam und insonderheit die Verhüllung der Braut mit einem tief herabhängenden Schleier, in Rom von roter Farbe und daher flammeum genannt [8]).

---

ecclesia s. Adriani et exspectant pontificem. interim ingreditur pontifex sacrario et induit se vestimentis nigris et diaconi similiter planitas induunt nigras. deinde intrant omnes ante pontificem et accipiunt ab eo singula cerea. Liturgie, dann Prozession zur ecclesia s. Genetricis.

[1]) Weihnachtsfest 296.

[2]) L. c. 299; ein gleiches darf demnach betreffs der Lichterprozession angenommen werden.

[3]) L. c. 293. 319. [4]) S. o. 8.

[5]) Diels, Sibyllinische Blätter 48, 2; über die Hochzeitsriten vgl. W. A. Becker, Charikles III² (1854), 298 ff.

[6]) In Rom war eine Fackel aus lustralem Weissdorn, spina alba, wesentlich, purgationis causa, wie Varro ausdrücklich hervorhebt; Rohde, Psyche 217, 3.

[7]) Derselbe Spruch in Mysterienweihen, s. o. 21, 4.

[8]) Verschleierung bei der Mysterienweihe, s. o. 28. Auch die

Es ist intressant, dass zwei dieser Bräuche, die velatio und die coronatio, zu wichtigen Riten der kirchlichen Eheeinsegnung geworden sind. Die Bekränzung, die den Höhepunkt der kirchlichen Feier bildet, ist allgemein üblich [1]; in der griechischen und den orientalischen Kirchen werden die Kränze acht Tage getragen und dann unter Gebet durch den Priester abgenommen [2]. Die Verschleierung findet sich in der lateinischen und manchen orientalischen Kirchen [3]. In der griechischen Kirche wurden dem Brautpaare beim Eintritt in die Kirche brennende Kerzen überreicht, und auch die Priester trugen solche [4]. Dass man diesen Akten lustrale Bedeutung zuge-

---

rote Farbe dürfte sich aus dem Zusammenhange mit dem chthonischen Cult erklären u. ursprünglich lustrale Bedeutung haben: in Samothrake περὶ τὴν κοιλίαν οἱ μεμυημένοι ταινίας ἅπτουσι πορφυρᾶς, auch πορφυρίδες genannt, Schol. ad Apollon. Argon. I, 917 (p. 355 Keil); Artemid., Oneirocr. I, 77 Hercher οἱ στέφανοι ἐκ τῶν πορφυρῶν καὶ θάνατον σημαίνουσιν · ἔχει γάρ τινα τὸ πορφυροῦν χρῶμα συμπάθειαν πρὸς τὸν θάνατον; die Spartaner bestatteten ἐν φοινικίδι, Plut., Lycurg. 27.

[1] Die älteste Schilderung des römischen Brauches bei Nicolaus I, responsa ad consulta Bulgar. 3 (bei Duchesne 413): in ecclesia per sacerdotis manum statuuntur sicque demum benedictionem et velamen caeleste suscipiunt. verumtamen velamen illud non suscipit, qui ad secundas nuptias migrat. post haec autem de ecclesia egressi coronas in capitibus gestant, quae semper in ecclesia ipsa sunt solitae reservari. In d. griech. Kirche heisst die Eheeinsegnung gradezu ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος, Goar, Euchologion 314 ff.; die Bekränzung hier zuerst erwähnt v. Chrysost., in 1 Tim. hom. 9, Goar 323 b. In den Formularen sämtlicher orientalischer Kirchen findet sich die Bekränzung mit teilweise sehr ausgedehnter Benediction der Kränze, Denzinger, Ritus orientalium II, 364—482.

[2] Goar 325. Denzinger II, 380. 463. 476. 482.

[3] Ambrosius, ep. 19, 7 velamen sacerdotale; Siricius, decret. ad Himer. 4 velatio conjugalis; Sacram. Leonian. I, 446 Murat. velatio nuptialis; Nicolaus l. c.; nach Duchesne 413 f. — Bei den Armeniern holt der Bräutigam die Braut ab, a capite ad pedes velo rubro coopertam, Denzinger 479; auch der Bräutigam trägt ein solches velum, 480, 2; in der Kirche sacerdos velum expandit in capite, 452. In der koptischen Kirche werden Braut u. Bräutigam zusammen vom Priester mit einem velum candidum bedeckt, 365. 370, 3.

[4] Goar 310 δίδωσιν αὐτοῖς κηροὺς ἁπτομένους; 314 εἰσέρχονται ἐν

schrieben hätte, wird indes durch nichts angezeigt. Man wird wohl mit der Annahme nicht fehlgehen, dass man sich schon in der antiken Welt der ursprünglichen religiösen Bedeutung dieser Bräuche kaum mehr bewusst war. Um so leichter konnte die Kirche diese Sitten zu Trägern einer neuen religiösen Symbolik machen.

---

# Schluss.

Fassen wir zum Schluss die im Laufe unsrer Untersuchung gewonnenen Gesichtspunkte kurz zusammen:

1. Schon das allgemeine Urteil der kirchlichen Schriftsteller über die das Hauptbollwerk des untergehenden Heidentums bildenden Mysterien legt den Schluss nahe, dass ein direkter Einfluss der Mysterien auf das Christentum, d. h. eine bewusste Aufnahme von Formen und Institutionen der Mysterienculte, kaum stattgefunden haben kann. Ebendarum wäre es durchaus verfehlt, bei der Untersuchung der Frage nach dem „Einfluss des Mysterienwesens“ nur die eigentlichen Mysterien, d. h. die Mysterienanstalten mit regelmässigen Mysterienfeiern, in Betracht zu ziehen. Vielmehr ist der ganze Complex der der geistigen Cultur der Kaiserzeit angehörigen Erscheinungen ins Auge zu fassen, die in irgendwelcher Weise zu dem Mysterienwesen in Beziehung stehen: also die Kathartik, die Magie und die neuplatonische Telestik nicht minder als die religiös-mystische

---

*τῷ ναῷ μετὰ κηρῶν ἁπτομένων.* Symeon Thessalon. bei Goar 313, 6 *λαμπάδας βαστάζουσι καὶ πάντες ὁμοίως λαμπαδηφοροῦσιν οἱ κληρικοί.* Ähnlich wohl in der latein. Kirche, Petr. Chrysol. serm. 22, bei Goar l. c., quia semper nuptiis amicae sunt faces, luminum testimonio celebratur castitas nuptiarum. In d. kopt. Kirche procedunt ad portam ecclesiae obviam sponsae cum cereis quoque et campanulis, Denzinger II, 364.

Richtung der spätern Philosophie, in der die religiöse Stimmung der Zeit ihren deutlichsten Ausdruck gefunden hat. Denn von allen diesen Erscheinungen lässt sich nachweisen, dass sie ihren Einfluss auf das Christentum geübt, während es oft nicht möglich ist, von verschiedenen Seiten ausgehende Einwirkungen ähnlichen Grundcharakters reinlich gegen einander abzugrenzen. Durch das Zusammenwirken dieser verschiedenen Medien ist das Mysterien-Element im Christentum zu hoher Bedeutung gelangt.

2. Eben dieser Umfang und diese Allgemeinheit der in Rede stehenden Entwicklung zeigt deutlich, dass sich dieselbe durch die Annahme von bewusster oder gar berechneter Entlehnung, von Accomodation an die religiöse Sprache des Heidentums und seine Auffassungsweise und dergleichen nicht erklären lässt, dass wir es hier vielmehr mit einem naturnotwendigen und daher unbewusst sich vollziehenden Prozesse zu thun haben.

3. Dieser Prozess ist sozusagen ein religiös-psychologischer, d. h. er vollzieht sich vor allem in der Sphäre religiösen Fühlens und Empfindens, die in immer steigendem Masse von der mystischen Stimmung der ausgehenden Antike beherrscht wird.

4. Anstoss und Anknüpfungspunkte dieser Entwicklung waren damit gegeben, dass einerseits das Christentum von Anfang an in gewisser Hinsicht ein Wissen um geoffenbarte Glaubenswahrheiten war, eine Seite, die den heidnischen Volksreligionen fehlte, wohl aber in den Offenbarungen der Mysterien und in der neupythagoraeischen und neuplatonischen Annahme einer göttlichen Offenbarung der höchsten Wahrheiten eine gewisse Analogie hatte. Andrerseits hatte das Christentum zwei heilige Handlungen, Taufe und Abendmahl, die dem antiken Menschen als Mysterien erscheinen und daher die entsprechenden Gefühle und Stimmungen wachrufen mussten.

5. Demnach wird einmal das Christentum als *γνῶσις μυστηρίων* aufgefasst. Dieser Gesichtspunkt bestimmt die religiöse Gedankenwelt der grossen Alexandriner und ist hier genau in derselben Weise ausgestaltet wie in der gleichzeitigen Philosophie. Er fehlt aber auch bei den andern kirchlichen Autoren der Zeit nicht und beherrscht vom vierten Jh. ab das allgemeine kirchliche Bewusstsein.

6. Andrerseits werden Taufe und Abendmahl als Mysterien aufgefasst, ein Prozess, der sich zunächst und vor allem im Gebiete des religiösen Gefühls vollzieht und sodann im Aufkommen der Mysterien-Terminologie, der Arcandisciplin und gewisser Mysterienriten zu greifbarem Ausdrucke gelangt. Diese Erscheinungen bilden die allgemein verbreiteten, von Alters her fest geprägten und daher dem antiken Menschen selbstverständlichen Ausdrucksformen der betreffenden Empfindung. Ihr Aufkommen beruht daher nicht auf bewusster Entlehnung aus dem Mysterienwesen, sondern ist eine notwendige Folge des Vorherrschens der Idee des Mysteriums im religiösen Gefühl.

7. Eben darum sind uns die ersten Anfänge dieser Entwicklung notwendig verborgen. Es ist deshalb ganz unmöglich, die Zeit zu fixiren, wo dieselbe eingesetzt hat. Man kann nur sagen, dass, wie für den Prozess der Hellenisirung überhaupt, so auch für diese Seite desselben mit dem Eintritt des Christentums in die antike Culturwelt die Bedingungen gegeben waren. Die Anfänge der in Rede stehenden Entwicklung fallen also in sehr frühe Zeit; dagegen ist es erst das vierte und fünfte Jh., wo sie zu völliger Ausgestaltung gelangt und insbesondre dem christlichen Cultus sein charakteristisches Gepräge verleiht [1]).

---

[1]) Ein Faktor, durch den das Mysterienwesen indirekt bedeutenden Einfluss auf das Christentum geübt hat, ist hier nicht zur Sprache gekommen: die Areopagitischen Schriften u. ihre Cultusmystik. Was in denselben über die kirchlichen Mysterien wie über die mysteriöse Fassung der höchsten Wahrheiten ausgeführt wird, ist die neuplatonische Theorie in christlichem Gewande. Die hier vertretenen Anschauungen müssen sich jedoch in der Entstehungszeit dieser Schriften auf einen kleinen Kreis beschränkt haben und dürfen deshalb, selbst wenn dieser Schriftencomplex seinem Grundstocke nach schon dem 4ten Jh. zuzuweisen wäre, zur Charakterisirung des 4ten u. 5ten Jh.'s nicht verwandt werden. Ihre universelle Bedeutung und Wirkung fällt in eine beträchtlich spätere Zeit.

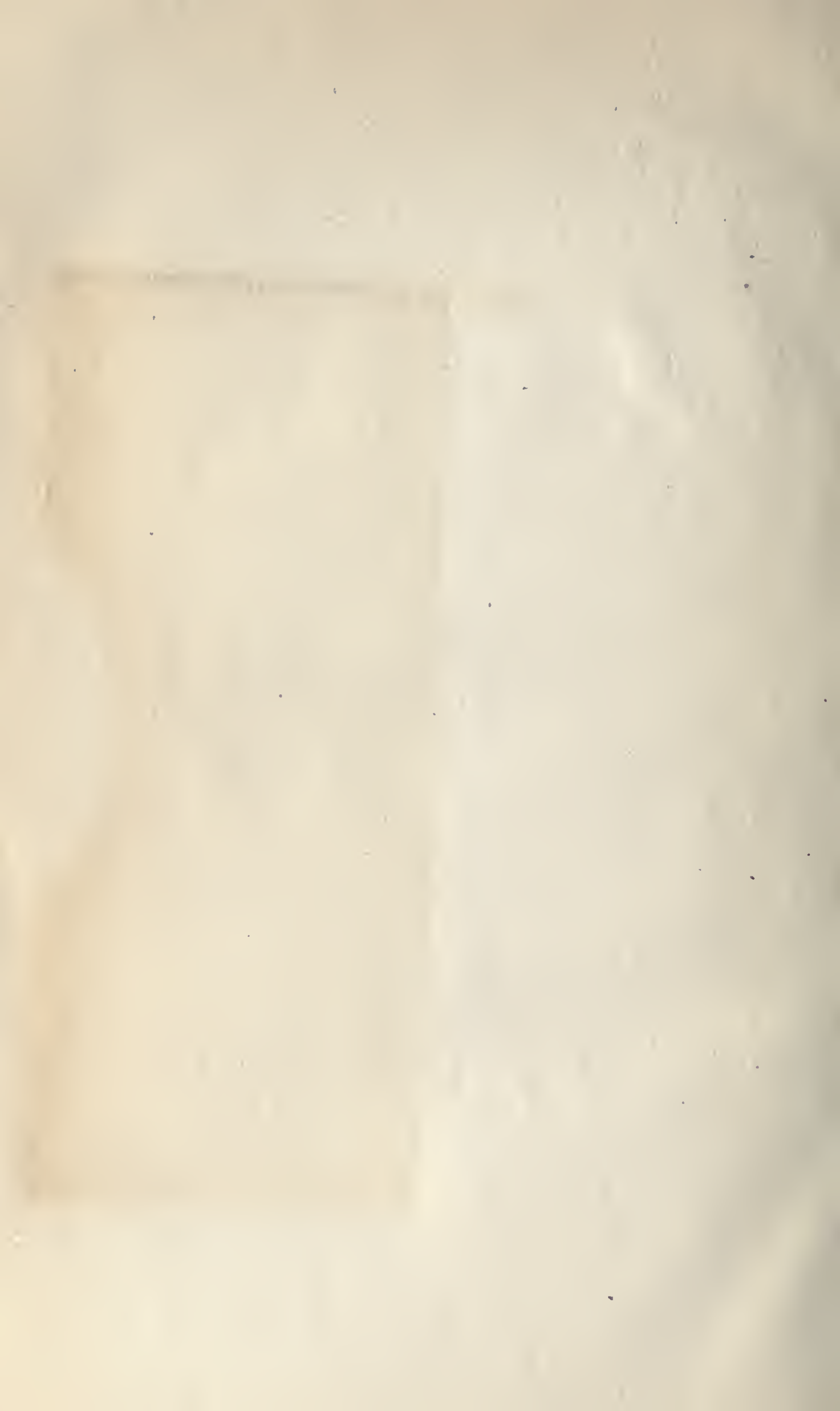


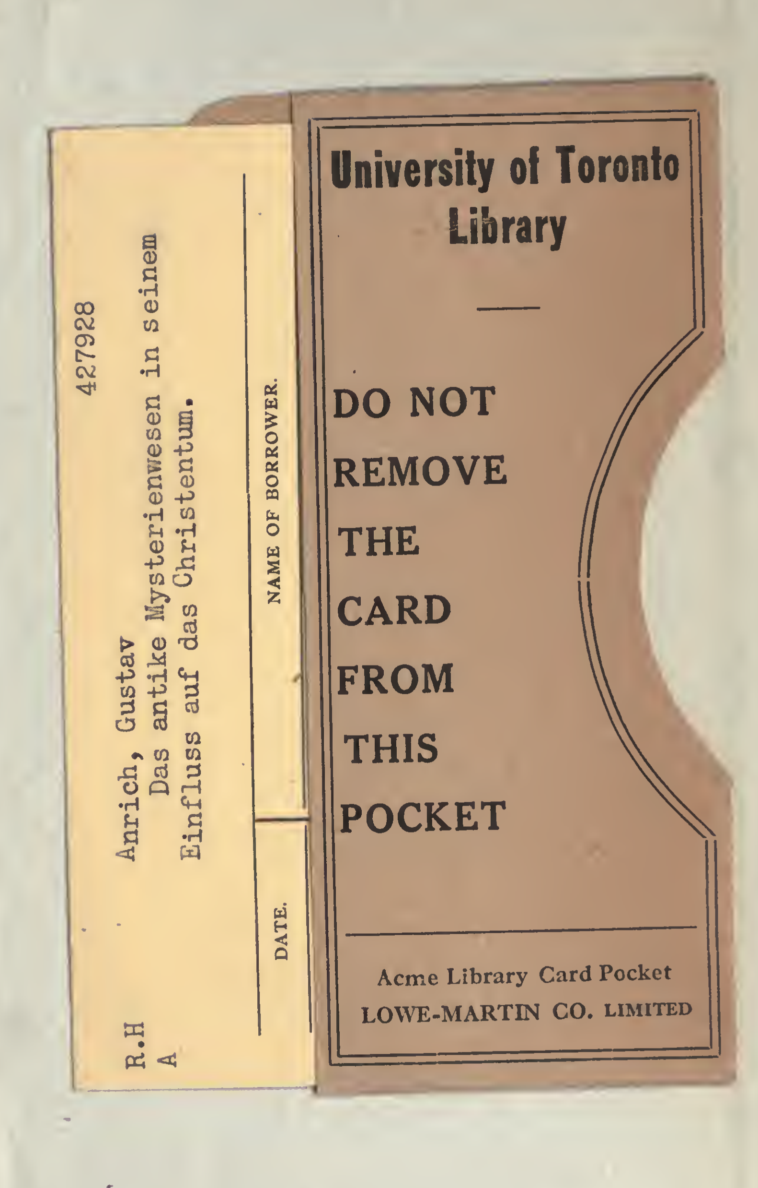
Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.










427928
Anrich, Gustav
Das antike Mysterienwesen in seinem
Einfluss auf das Christentum.
R.H
A
NAME OF BORROWER.
DATE.
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

